STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

VI

E. LAMBERT. — *Les Origines de la Mosquée et l'Architecture religieuse des Omeiyades* 5

G. GAILLARD. — *La Catalogne entre l'art de Cordoue et l'art roman.* 19

G.-H. BOUSQUET. — *Observations sur la nature et les causes de la Conquête arabe* 37

Ch. PELLAT. — *Le culte de Mu'āwiya au IIIe siècle de l'hégire* .. 53

A. BADAWI. — *L'Humanisme dans la Pensée arabe* 67

F. JABRE. — *L'Extase de Plotin et le Fanā' de Ghazali* 101

A. K. S. LAMBTON. — *Quis custodiet custodes? Some Reflections on the Persian Theory of Government (Conclusion)* 125

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Lugduno-Batava, Facultate Litterarum Burdigalensi, Legato c. n. De Goeje Stichting in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLVI

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent sera mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière sera accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraîtront, sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. Brunschvig, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. Schacht, Cronesteinkade 8 A, Leiden, Pays-Bas.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^). Correspondant pour les Pays-Bas : Universitaire Pers, Nieuwsteeg 1, Leiden.

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis will be laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention will be paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica will appear, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. Brunschvig, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. Schacht, Cronesteinkade 8 A, Leiden, Netherlands.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. Larose 11 rue Victor-Cousin, Paris (V^e^). Agent for the Netherlands : Universitaire Pers, Nieuwsteeg 1, Leiden.

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

VI

E. LAMBERT. — *Les Origines de la Mosquée et l'Architecture religieuse des Omeiyades* 5

G. GAILLARD. — *La Catalogne entre l'art de Cordoue et l'art roman.* 19

G.-H. BOUSQUET. — *Observations sur la nature et les causes de la Conquête arabe* 37

Ch. PELLAT. — *Le culte de Mu'āwiya au IIIe siècle de l'hégire* .. 53

A. BADAWI. — *L'Humanisme dans la Pensée arabe* 67

F. JABRE. — *L'Extase de Plotin et le Fanā' de Ghazali* 101

A. K. S. LAMBTON. — *Quis custodiet custodes? Some Reflections on the Persian Theory of Government (Conclusion)* 125

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Lugduno-Batava, Facultate Litterarum Burdigalensi, Legato c. n. De Goeje Stichting in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLVI

CORRIGENDUM

Studia Islamica, fasc. V

P. 28, l. 3-5 : Supprimer, dans l'article de M. Brunschvig, ce qui est relatif au chameau.

LES ORIGINES DE LA MOSQUÉE ET L'ARCHITECTURE RELIGIEUSE DES OMEIYADES

La mosquée, monument religieux particulier au culte musulman, n'est pas dans son principe un sanctuaire comme seul en Islam le Temple de la Kaaba à La Mecque. Elle ne contient pas d'autel comme l'église ou, souvent, le temple païen. C'est seulement, comme la synagogue, un endroit où les fidèles se réunissent pour prier en commun sous la direction non pas d'un prêtre ou d'un clergé, mais d'un simple chef de la prière, appelé l'*imām*, dont ils répètent les attitudes rituelles. Elle ne contient même pas, comme la synagogue, une partie plus spécialement destinée à contenir le Livre sacré. Et la prière comporte essentiellement, outre les attitudes rituelles, la récitation par tous les assistants d'une profession de foi dans la divinité d'Allah et la parole de son Prophète Mahomet, et de formules consacrées.

La religion de l'Islam étant strictement monothéiste, et la divinité y étant conçue comme absolument une et immatérielle, le culte n'en comporte aucune image ; à tel point que la représentation des êtres animés y est proscrite par la tradition, et que cette proscription paraît avoir été toujours effective au moins dans les édifices religieux.

On voit ainsi comment, à l'origine, le culte musulman ressemblait au culte juif plus qu'à tout autre ; et l'on sait comment Mahomet avait d'abord considéré la religion juive comme assez proche de la sienne, et continua par la suite à conserver avec

elle un certain lien en rattachant étroitement sa religion à celle du Patriarche Abraham, qui, selon lui, ayant vécu avant Moïse, n'avait en fait pas été juif. On sait d'ailleurs également comment les chrétiens sont eux aussi, suivant la croyance musulmane, des « gens du livre », que Jésus compte, avec Moïse, parmi les prophètes, et que sa mère Marie est considérée par le Coran comme ayant eu le don de perfection.

Le premier monument de la religion musulmane, et donc la première mosquée d'Islam, fut à Médine la maison même du Prophète, celle où Mahomet organisa chez lui au temps de l'Hégire en 622 la prière en commun de ses premiers disciples. Édifice rural et populaire, cette demeure comportait une cour rectangulaire sur un côté de laquelle on établit un abri sommaire dont le toit de branchages et de terre était porté sur des troncs de palmiers. Les premiers croyants se rangeaient là pour prier à côté les uns des autres, en se tournant les premiers temps, suivant l'usage des Juifs, dans la direction de Jérusalem, c'est-à-dire vers le Nord. Puis, pour marquer sa rupture avec les Juifs de Médine, Mahomet prescrivit, quelque seize ou dix-sept mois après l'Hégire, de se tourner désormais dans la direction de La Mecque et du sanctuaire de la Kaaba, soit au contraire vers le Sud ; et l'on dut alors en conséquence établir un autre abri sur le côté opposé de la même cour, limité dans cette direction par le mur dit de la *qibla*, qui suffit tout d'abord à fixer dans quel sens devaient se tourner les files des croyants, une exacte connaissance de l'orientation devenant désormais la condition primordiale du culte.

Ainsi constituée dans ses éléments essentiels, la mosquée comprend donc depuis l'origine deux parties également importantes, mais dont l'étendue relative peut varier, une cour à ciel ouvert, ou *çahn*, et une salle de prières couverte ; et la seule condition rituelle qu'elle doit remplir est une exacte orientation vers La Mecque du mur terminal de l'ensemble, les fidèles se rangeant le long de ce mur, et de préférence le plus près possible de celui-ci.

Lorsque plus tard, à Médine même, le Calife omeiyade El-Walid fit reconstruire, entre 706 et 710, la Grande Mosquée

de cette ville, il ne fit guère encore, comme l'a montré le regretté Jean Sauvaget (1), qu'y reproduire les principales dispositions de la Maison du Prophète, en édifiant, au Nord et au Sud d'une cour latéralement flanquée de portiques, deux salles couvertes,

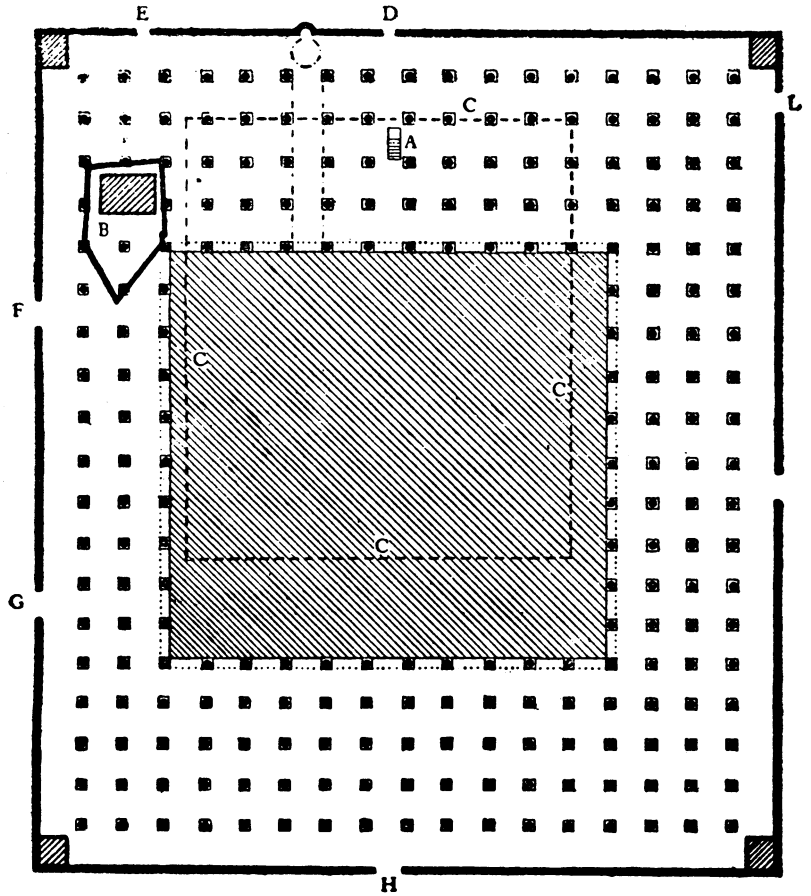


Fig. 1. — Plan restitué de la Mosquée omeiyade de Médine (d'après Sauvaget).

aux toits portés d'après Ibn Jobaïr sur des rangées de colonnes « sans arcs ». Mais en général c'est seulement au Sud de la cour que s'étendit désormais la salle de prières.

(1) *La Mosquée omeiyade de Médine*, Paris, 1947, p. 108-121.

*
* *

De nouveaux éléments vinrent en outre bientôt s'ajouter à ces premiers caractères généraux du prototype des mosquées musulmanes pour devenir progressivement de véritables éléments constitutifs des monuments religieux du culte de Mahomet tels qu'ils s'élèvent aujourd'hui dans les différents pays de l'Islam.

Ce fut d'abord, à l'intérieur de la salle de prières, une chaire à prêcher qui devait assez vite devenir monumentale, le *minbar*, seul meuble, et, pourrait-on dire, seul organe intérieur du culte que comporte la mosquée, à la différence de l'église où l'on sait l'importance primordiale de l'autel. Dès les premières années de l'Hégire, et du vivant même du Prophète, celui-ci se fit construire à Médine un siège surélevé en bois de tamaris d'où il pouvait dominer ses auditeurs. Et la tradition s'établit désormais d'aménager un trône (1) de cette sorte pour le prédicateur représentant le souverain dans les « grandes mosquées » ou mosquées principales à la prière de midi en assemblée qui est un devoir le vendredi. A la différence de la chaire à prêcher chrétienne, les degrés permettant de monter au minbar aboutissent à une plate-forme précédant un siège à dossier d'où celui qui l'occupe fait face au public. La comparaison nous paraît s'imposer surtout entre ce trône du prédicateur dans la mosquée musulmane et celui où, dans la synagogue, l'archisynagogos ou président de la communauté était assis de même en faisant face aux fidèles.

C'est seulement bien après le minbar, près d'un siècle postérieurement à l'Hégire suivant les historiens arabes, qu'apparut dans les mosquées le *mihrâb*, petite niche d'orientation creusée dans le mur de la qibla, et en face de laquelle se place l'imâm pour la prière. C'est devenu depuis lors un élément essentiel, voire même la partie noble par excellence des mosquées musulmanes. Ainsi la direction rituelle de La Mecque n'est pas seulement indiquée par le mur de la qibla sur toute la largeur de la

(1) C. H. Becker, *Die Kanzel im Kultus des alten Islams*, I, p. 450-471 (cité par J. Sauvaget, *op. cit.*, p. 139, n. 3).

mosquée dans son ensemble : elle est en outre concrétisée et précisée en un point déterminé de ce mur, parfois même en deux ou plusieurs.

On a souvent comparé le mihrâb avec l'abside des églises chrétiennes ; et Max Van Berchem y a même vu « une abside atrophiée » (1). En fait de telles niches étaient fréquentes également dans les synagogues où elles indiquaient l'orientation vers Jérusalem au milieu du mur opposé à la façade dans la salle de prières. Ainsi à Khan Irbid en Galilée au IIe ou IIIe siècle de notre ère, à Hammam Life en Tunisie au IIIe ou IVe siècle, ou encore à Doura Europos en Syrie, dont la synagogue venait d'être réédifiée quand cette ville fut tout entière brusquement détruite après un siège qui eut lieu en l'an 256 après J.-C. La ressemblance entre cette dernière synagogue et un certain nombre de mosquées musulmanes est d'autant plus marquée que le siège du président de la communauté s'y trouvait placé au mur de fond à côté de la niche d'orientation vers Jérusalem, de même que dans les grandes mosquées le minbar à côté du mihrâb (2).

A vrai dire, de telles niches d'orientation existaient également dans les temples de l'Inde ou dans les sanctuaires prémusulmans de l'Arabie ; et surtout il s'en trouvait aussi dans de très nombreuses églises du Proche-Orient, notamment dans les églises coptes. A tel point que, d'après une tradition, des Coptes auraient collaboré à la réfection au temps du Calife El-Walid de la Grande Mosquée de Médine, où le mihrâb en niche apparaît pour la première fois. Il y aurait eu là, ajoute M. Georges Marçais, « une innovation, qui, comme toutes les innovations, fut blâmée par les rigoristes. On appuya ce blâme de l'autorité d'un hadîth, propos prêté à Mahomet. Il aurait dit que l'apparition des mihrâbs creux, qui faisaient ressembler les mosquées aux églises, serait un signe précurseur du Jugement Dernier » (3).

(1) Cité par G. Marçais, *L'Église et la Mosquée, Cahiers du Sud,* Paris, 1947, p. 179.

(2) E. Lambert, *La Synagogue de Doura-Europos et les origines de la Mosquée, Semitica,* III, Paris, 1950, p. 67-72.

(3) *L'Architecture musulmane d'Occident,* Paris, 1954, p. 11.

Placée en général au milieu du mur de la qibla dans la salle de prières, la niche d'orientation du mihrâb y détermina bientôt par la suite un véritable axe de symétrie. Celui-ci n'existe pas encore dans la Grande Mosquée reconstruite à Médine au temps du Calife El-Walid sous la direction du futur Calife Omar ben Abd el-Aziz, car la niche du mihrâb creusée au mur de la qibla dans la salle méridionale ne s'y trouvait pas dans l'axe de celle-ci (1). Mais bientôt, de même que l'abside marquait dans les églises chrétiennes l'aboutissement vers le chevet d'une nef suivant l'axe de l'édifice, le mihrâb constitua dans les mosquées musulmanes la terminaison au milieu du mur de la qibla d'un véritable vaisseau central partant de la cour.

D'autre part, la plantation de files de colonnes alignées dans la salle de prières indépendamment de celles des portiques entourant la cour eut pour conséquence logique la construction d'arcades portant la couverture au-dessus de ces colonnes, et, par suite, la division de cette salle en plusieurs nefs, comme dans les basiliques chrétiennes encore. Mais, au contraire de celles-ci, la salle de prières était en général dans les mosquées plus large que profonde, pour que le plus grand nombre possible de fidèles pût s'y ranger de l'Est à l'Ouest le long du mur de la qibla, un mérite particulier s'attachant au fait d'être placé dans la prière au premier rang. Il en résulte qu'au lieu d'être construites en profondeur parallèlement à l'axe longitudinal de l'édifice, les nefs y furent en général au contraire disposées en largeur perpendiculairement à cet axe. Et c'est ce qui caractérise en effet le plus souvent les mosquées de l'Orient méditerranéen et de l'Afrique du Nord, où les nefs sont disposées parallèlement au mur de la qibla en même temps qu'un vaisseau central vient les couper par le milieu pour aboutir au mihrâb perpendiculairement à ce mur (2).

Ce qui donne enfin aujourd'hui aux mosquées musulmanes leur aspect propre, c'est l'existence d'un ou de plusieurs *minarets*, hautes tours d'où le muezzin appelle dans tout l'Islam les

(1) J. Sauvaget, *op. cit.*, p. 110.

(2) On trouvera dans J. Sauvaget (*op. cit.*, fig. 10, p. 109) un tableau comparatif des principales mosquées omeiyades où ce fait est clairement mis en lumière.

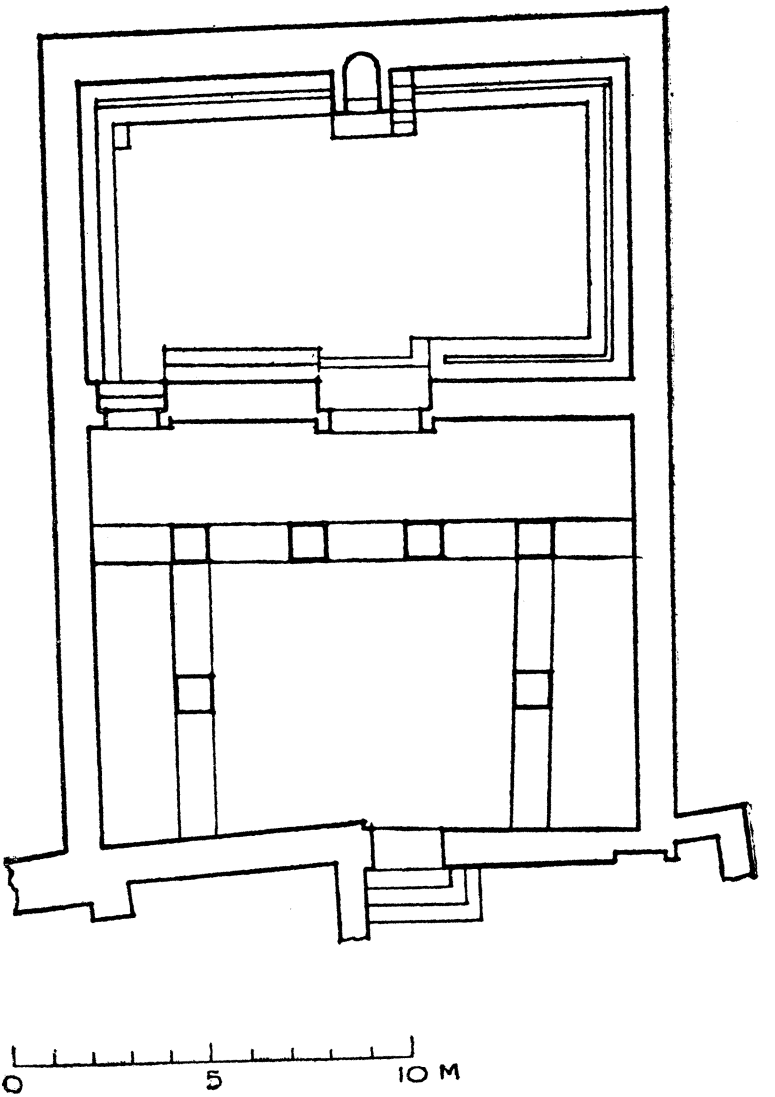


Fig. 2. — Plan de la synagogue de Doura-Europos (d'après Pearson).

fidèles à la prière. Mais il s'agit là, à vrai dire, d'un organe tout extérieur, indépendant de la mosquée proprement dite, et qui ne saurait par conséquent être étudié en même temps et de la même façon que celle-ci. Ce sont au contraire les dispositions architecturales de l'ensemble constitué par la cour et la salle de prières qui vont caractériser les différents types monumentaux présentés par les principales mosquées musulmanes du Proche Orient au temps des Omeiyades. Et c'est ce que nous voudrions maintenant analyser ici sommairement.

*
* *

Telles étant les origines de la mosquée et les influences diverses qui ont contribué à sa formation, ce sont en effet des types monumentaux très différents que représentent les principaux édifices religieux construits notamment en Syrie et en Palestine par les Califes omeiyades dans la deuxième moitié du VII^e^ siècle de notre ère et dans les premières années du VIII^e^.

Les premières mosquées omeiyades d'Asie paraissent avoir été de simples mosquées-salles, analogues à ce qu'avait été d'abord la Maison du Prophète à Médine, mais avec une seule salle de prières sur le côté sud de la cour, ou bien ressemblant assez, par exemple, à la synagogue de Doura Europos. Aucune division intérieure n'y était marquée dans l'oratoire, où seul le mur de la qibla indiquait l'orientation qui n'était pas encore précisée par la niche du mihrâb. Telle semble avoir été entre autres la mosquée de *Koufa*, sous la forme où elle fut construite en 670, après avoir été fondée en 638 (1).

A ce type monumental, la reconstruction de la Grande Mosquée de *Médine* au temps du Calife El-Walid, entre 705 et 710 environ, aurait seulement ajouté un mihrâb, asymétriquement placé par rapport au mur de la qibla, et une nef, aboutissant à celui-ci à travers l'oratoire en partant de la cour (2). En outre, cet oratoire était alors une salle hypostyle, mais sans arcs portant le plafond, et de même l'autre salle longeant la cour du côté du

(1) J. Sauvaget, *op. cit.*, p. 94 (d'après Creswell, *Early Muslim Architecture*, I).
(2) Cf. ci-dessus, p. 10, n. 1.

Nord ainsi que les deux portiques couverts de l'Est et de l'Ouest.

C'est à *Damas* enfin, vers la fin de l'an 705, qu'aurait été entreprise par le même El-Walid la Grande Mosquée qui devait devenir une des œuvres capitales de l'architecture religieuse de l'Islam. On a dit maintes fois comment celle-ci fut construite pour remplacer une basilique, consacrée à saint Jean-Baptiste, qui occupait elle-même le péribole central du téménos d'un temple de Jupiter ayant déjà succédé à un sanctuaire du dieu syrien Haddâd ; et il n'y a pas lieu de revenir ici sur l'architecture

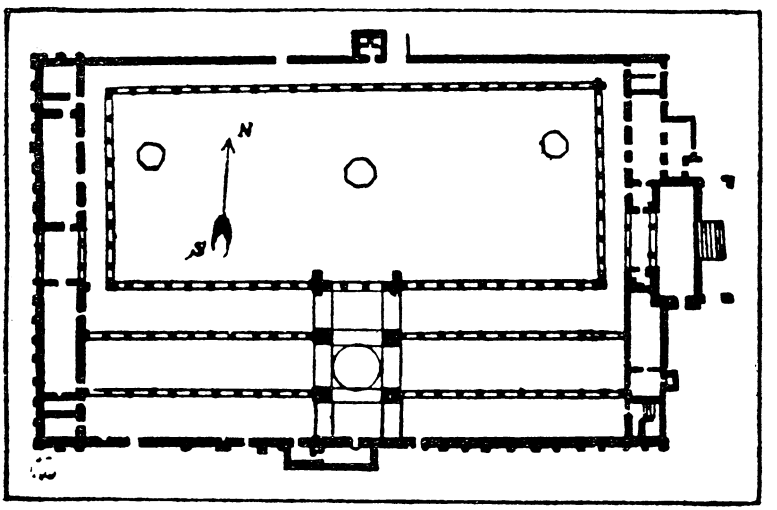


Fig. 3. — Plan de la Grande Mosquée de Damas (d'après G. Marçais).

et la décoration de ce monument célèbre entre tous et déjà longuement étudié en détail. Mentionnons simplement comment s'y marque dans ses grandes lignes l'influence de l'église chrétienne sur la structure de cette « première réalisation monumentale de l'Islam » (1).

C'est une véritable basilique, ou plutôt deux basiliques à trois nefs également longues et symétriquement placées par

(1) J. Sauvaget, *op. cit.*, p. 95 ; — Id., *Les Monuments historiques de Damas*, Beyrouth 1932, p. 12-38 ; — G. Marçais, *Remarques sur la position des entrées latérales dans les Mosquées d'Orient et d'Occident*, *Orientalia Christiana Periodica*, XIII, Rome 1947, p. 584-587.

rapport à une sorte de transept surélevé au milieu duquel s'érige une coupole et qui est orienté du Nord au Sud entre le centre du portique méridional d'une vaste cour et la niche d'un mihrâb placé lui-même au centre du mur extérieur sud de l'oratoire. Ce dernier mur constitue ainsi le mur de la qibla de la salle de prières dont la plus grande dimension se trouve être de la sorte une largeur très marquée par rapport à la profondeur, cependant qu'une véritable nef centrale domine en leur milieu les trois vaisseaux transversaux de l'oratoire pour aboutir au mihrâb. Peut-être cette conception originale de l'architecte auquel s'adressa El-Walid s'explique-t-elle par l'idée d'accoler en quelque sorte par le chevet deux basiliques à trois nefs de part et d'autre d'un transept pris avec sa coupole comme axe médian de l'ensemble, un peu comme à Kalaat Senan on avait disposé de même quatre basiliques rayonnant symétriquement autour d'une coupole centrale.

Le fait est que cette œuvre extraordinaire par sa grandeur et sa beauté fut aussitôt imitée de toutes parts. Dans la Syrie des Califes omeiyades, c'est d'elle que s'inspirèrent notamment les grandes mosquées d'Alep, de Rosafa ou de Harran (1). Et par la suite on construisit jusqu'à nos jours dans tout l'Islam occidental une foule de mosquées de type « *damasquin* », qui se caractérisent de même par de multiples nefs transversales séparées par des files d'arcades parallèles au mur de la qibla, mais traversées en leur milieu par une nef aboutissant au mihrâb en suivant l'axe général de l'édifice régulièrement orienté vers La Mecque.

Les premières mosquées omeiyades qui furent édifiées vers le même temps à *Jérusalem* furent des œuvres d'un caractère non moins exceptionnel, et inspirées de même, sinon plus encore, par l'architecture des églises chrétiennes. Mais elles furent loin d'avoir par la suite dans l'Islam oriental une influence aussi considérable.

Ce fut tout d'abord la célèbre Coupole du Rocher *(Qoubbat es-Sakhrà)*, souvent appelée improprement Mosquée d'Omar,

(1) Cf. ci-dessus, p. 10, n. 2.

rotonde octogonale qui fut en réalité édifiée en 691 par le Calife Abd el-Malik. On a dit souvent comment cet admirable monument est à la fois par sa structure et par son décor une œuvre entièrement byzantine. « Sur l'esplanade dite Haram ech-Cherif, où jadis était construit le Temple des Juifs, au-dessus d'une roche aplatie à laquelle se rattache le souvenir doublement vénéré d'Abraham et de Mahomet, s'élève le splendide édifice composé d'un cercle central portant la coupole et circonscrit par deux déambulatoires qu'enferme un mur octogonal. Tout ici relève de l'art chrétien. Certaines églises syriennes à plan central comme celle de Bosra ou l'église de l'Ascension à Jérusalem, ont fourni l'ordonnance générale, la coupole et les galeries qui l'entourent. Les colonnes portant de beaux chapiteaux à acanthes du type théodosien et, ce qui constitue la parure la plus somptueuse du monument, les mosaïques à fond d'or qui garnissent le tambour, la coupole, les écoinçons des arcs et les trumeaux qui les séparent, sont des œuvres de facture byzantine ou exécutées par des artistes syriens formés dans les ateliers de Constantinople » (G. Marçais) (1).

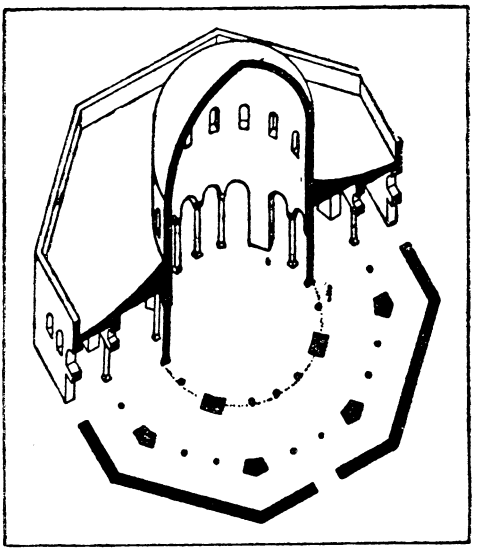


Fig. 4. — Coupole du Rocher, à Jérusalem (plan et coupe, d'après G. Marçais).

De peu d'années postérieure à l'origine est, sur la même esplanade, l'autre grande mosquée omeiyade de Jérusalem, dite le *Masdjid el-Aksa* ou la Mosquée lointaine, dont la construction

(1) *L'Art de l'Islam*, Paris 1946, p. 22.

fut entreprise à partir de 705 par le même Calife Abd el-Malik, ou plutôt par son successeur El-Walid. Celle-ci est un édifice entièrement différent dans son principe de toutes les mosquées connues jusqu'alors (1). Aujourd'hui plus large que longue, elle ne comprend pas moins de quinze nefs toutes dirigées en profondeur pour aboutir à une sorte de transept longeant le mur de la qibla ; au milieu de celui-ci se trouve le mihrâb auquel conduit une nef centrale plus haute et plus large que les autres et en avant duquel s'érige une coupole.

Les opinions diffèrent sur ce que pouvait être la structure primitive de cet extraordinaire monument. Il semble bien que la plupart des nefs actuelles y aient été ajoutées après coup de part et d'autre d'une partie plus ancienne comprenant seulement à l'origine la nef centrale et les deux nefs immédiatement voisines de celle-ci à droite et à gauche qui auraient constitué de la sorte les bas-côtés simples d'un édifice beaucoup plus long que large. Peut-être même la coupole actuelle représenterait-elle elle aussi une adjonction postérieure à l'œuvre omeiyade ainsi que l'espèce de transept longeant aujourd'hui le mur de la qibla. De toute manière il s'agit là d'un monument exactement conçu sous sa forme première comme une église chrétienne sur plan basilical. Et l'on peut se demander si l'ensemble des deux mosquées qui comprend à côté l'une de l'autre la Coupole du Rocher et le Masdjid el-Aksa n'a pas été édifié par les Omeiyades à Jérusalem pour y constituer sur son esplanade un ensemble comparable à celui que constituait en face de celle-ci le Saint-Sépulcre chrétien, tel qu'il comprenait encore alors, comme au temps de Constantin, une longue basilique et la rotonde de l'Anastasis.

La Coupole du Rocher paraît être demeurée dans l'architecture religieuse de l'Islam un édifice unique en son genre, un prestigieux reliquaire dans la lignée des monuments commémoratifs ou funéraires chrétiens et païens, et qui ne pouvait comme tel servir aux nécessités habituelles du culte musulman. Il n'en a pas été de même par contre pour le Masdjid el-Aksa. En Orient,

(1) J. Sauvaget, *La Mosquée omeiyade de Médine*, p. 100-101 et 188 (cf. Creswell, *op. cit.*, II).

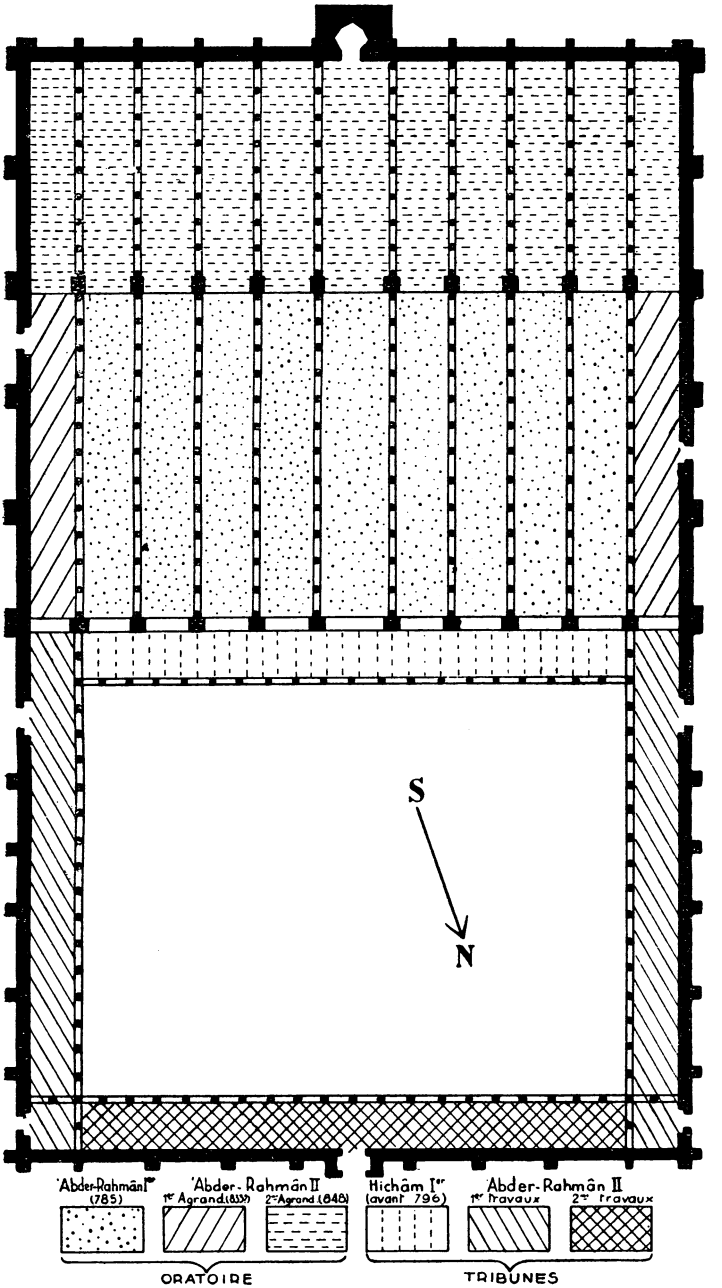


Fig. 5. — Plan de la Grande Mosquée des Emirs omeiyades, à Cordoue (d'après G. Marçais et E. Lambert).

sans doute, cette dernière mosquée ne paraît pas avoir aussi souvent fait école que la Grande Mosquée de Damas. Au VIIIe siècle de notre ère, on n'y trouverait guère, sauf erreur, le même type architectural que dans la mosquée de Tari Khâné à Damghan, au sud de la Mer Caspienne, entre 750 et 786 ; puis, au siècle suivant, c'est, semble-t-il, une conception générale analogue qui aurait inspiré les grandes mosquées abbassides de Samarra et d'Abou Dolaf (1). Mais cependant, en Occident, ce type de mosquée sur plan basilical avec des nefs toutes parallèles à l'axe de l'édifice a connu, comme nous l'avons montré ailleurs (2), une singulière fortune à partir du moment où il fut adopté dans la deuxième moitié du VIIIe siècle à Cordoue lors de la fondation en Espagne d'un nouvel État omeiyade par l'émir Abd er-Rahman Ier.

Échappé en 750 au massacre de tout le reste de sa famille en Syrie, celui-ci transplanta alors en quelque sorte en Andalousie la dynastie qu'avait fondée jadis, en 661, à Damas le Calife Moawiya. En recueillant en outre dans ce pays la tradition locale de l'Espagne romaine et des Chrétiens visigoths, cette nouvelle Grande Mosquée omeiyade allait devenir à son tour en Occident l'admirable prototype et « la vénérable aïeule » d'innombrables mosquées d'Islam dans la Péninsule ibérique et en Afrique du Nord.

Élie LAMBERT
(Paris)

(1) G. Marçais, *L'Art de l'Islam*, p. 35-36.

(2) E. Lambert, *Les Mosquées de type andalou en Espagne et en Afrique du Nord*, *Al-Andalus*, XIV, Madrid 1949, p. 273-289.

LA CATALOGNE ENTRE L'ART DE CORDOUE ET L'ART ROMAN

Influences musulmanes sur l'art préroman en Catalogne.

La recherche des origines de l'art roman a été l'un des principaux objets de l'archéologie médiévale depuis environ un demi-siècle. On s'est assez vite accordé pour reconnaître que les sources de cet art ne se trouvent pas essentiellement à Rome ou en Grèce, comme avaient pu le croire tout d'abord ceux qui l'ont dénommé « art roman » par analogie avec les langues romanes, dérivées du latin. C'est en Orient qu'est né le christianisme ; ce sont des Syriens qui l'ont implanté à Rome et en Gaule, parmi les nombreuses religions orientales répandues dans l'Empire romain. A ce moment, les vieilles civilisations de l'Orient, tombées en sommeil pendant l'Antiquité classique, recouvertes au moins superficiellement par l'hellénisme depuis quelques siècles, étaient en train de se réveiller, tandis que la civilisation gréco-romaine tombait en décadence et que les invasions barbares allaient lui porter le dernier coup. Il était naturel de penser que l'art chrétien, dès ses débuts, serait nourri, comme la pensée chrétienne, par des influences orientales. Dans cette recherche, après l'Égypte, la Mésopotamie et l'Arménie, après l'art de Byzance et ses multiples formes provinciales, l'Islam devait évidemment attirer l'attention des archéologues. L'art musulman, que l'on peut à juste titre considérer comme un art oriental pur, qui n'admet en général

ni figures, ni symboles, et se contente de formes simplement ornementales, s'opposait par là à l'art chrétien, héritier à la fois de la tradition décorative orientale et de la tradition humaniste gréco-romaine. L'influence arabe pouvait ainsi renforcer celle de l'Orient ancien, et c'est en effet ce qui s'est produit.

Mais nous commençons seulement aujourd'hui à mesurer l'importance de cet apport. On peut être surpris par la lenteur du cours qu'ont suivi les études dans ce domaine. Les historiens ont pensé assez tôt à évoquer les Croisades, comme arrière-fond historique de l'art roman. Remontant ensuite plus haut, ils ont souligné le grand nombre et la célébrité des pèlerinages aux Lieux Saints, non seulement dans les premiers siècles du christianisme, mais même lorsque la domination de l'Islam se fut étendue sur le bassin oriental de la Méditerranée. Mais ils n'ont étudié que plus tard, et encore bien insuffisamment, un autre contact, pourtant plus proche, plus direct et plus facile, entre la Chrétienté et le monde musulman, celui qui s'est produit en Espagne.

L'histoire de l'art n'a fait en cela que suivre l'histoire générale. Comme le disait excellemment M. E. Lévi-Provençal dans un discours prononcé en 1936 à la séance de rentrée des Facultés de l'Université d'Alger (1) : « Il n'y a pas très longtemps que les historiens du moyen âge accordent dans leurs travaux une place moins mesurée au rappel des influences directes ou accidentelles, exercées par l'Islam dans la vie politique comme dans l'évolution sociale, économique, spirituelle et même artistique des États chrétiens limitrophes ou voisins du monde musulman. Encore s'agit-il là, surtout, d'influences dites orientales. Il est communément admis aujourd'hui qu'en particulier les Croisades, en mettant en présence de la civilisation musulmane d'Orient les représentants d'une société féodale encore assez barbare, ont notablement contribué à l'éducation du monde européen. [...] Si les historiens de l'Europe médiévale ne songent plus désormais à taire ou à contester la valeur de ces acquisitions, il semble toutefois qu'ils fassent, quant à leurs origines, la part

(1) *Islam d'Occident, Études d'histoire médiévale,* Paris 1948, p. XXIV.

un peu trop belle à l'Orient de l'Islam. Ils ne reconnaissent pas toujours assez le rôle émérite qu'il convient d'assigner, dans cette éducation de l'Occident médiéval, de l'autre côté de la Méditerranée, à l'Espagne musulmane, à la civilisation arabo-andalouse, dont la magnifique floraison n'est pas tout entière effacée sur le sol ibérique. Ils ont souvent tendance à oublier que c'est vers l'empire arabe de Cordoue que, bien avant la fin du XI^e^ siècle, les premières croisades françaises s'étaient d'abord ébranlées. [...] ». Les études que M. Lévi-Provençal demandait alors aux historiens de « l'Islam d'Occident » ont fait quelques progrès depuis dans le domaine de l'archéologie. Leurs résultats, en ce qui concerne les origines de l'art roman, nous paraissent d'une valeur appréciable et méritent d'être résumés ici.

* * *

C'est bien en Espagne que le contact le plus étroit et le plus prolongé a pu se produire entre les civilisations musulmane et chrétienne. Un bref rappel des conditions historiques nous permettra d'en préciser les modalités. Les envahisseurs, très éloignés de leurs bases, très peu nombreux au début, n'ont pas cherché à convertir les Espagnols. Ceux-ci ont conservé la liberté de leur culte et la disposition d'une partie de leurs églises. Les Arabes trouvaient dans l'Espagne wisigothique, en dépit du désordre de l'État, une civilisation supérieure à la leur, dont ils ont largement profité et dont leur art s'est abondamment nourri. Deux siècles plus tard, lorsque le califat de Cordoue arrive à son apogée, tandis que l'empire carolingien s'écroule, la situation est renversée : les petits royaumes chrétiens du Nord de la Péninsule, tout comme la France, font piètre figure en face de la splendeur andalouse. Les rapports n'avaient jamais cessé d'être fréquents. Ce serait une grave erreur que de voir dans la Reconquête une croisade permanente. De longs intervalles de paix séparaient les périodes de guerre. Les rapports commerciaux sont prouvés par la circulation de la monnaie musulmane en pays chrétien et par de nombreux documents. Des ambassades étaient souvent échangées. Des troupes chré-

tiennes allaient combattre comme mercenaires au service des musulmans. Les relations intellectuelles semblent avoir été particulièrement étroites entre la Catalogne et l'Andalousie (1). Gotmar, évêque de Girone, dédie au prince Alhakam, fils du calife Abderrahman III, sa *Chronica regum Francorum*, écrite en 940. Le coffret d'argent repoussé, orné d'émaux, qui porte inscrit le nom d'Alhakam et que conserve la cathédrale de Girone, a peut-être été donné en reconnaissance à l'évêque.

De telles relations expliquent comment les monastères catalans ont pu être les plus savants de l'époque. C'est par leur intermédiaire que la science arabe et particulièrement la numération décimale se sont introduites en Europe. L'épisode le plus célèbre et le plus significatif de cette histoire est le séjour que fit en Catalogne, de 967 à 970, Gerbert, futur pape Sylvestre II (2). Il était adolescent et étudiait la grammaire au monastère de Saint-Géraud d'Aurillac, lorsque le comte de Barcelone, Borrell II, y vint en pèlerinage. L'abbé de Saint-Géraud, apprenant qu'il y avait en Espagne des hommes éminents dans les sciences *(in artibus perfecti)*, pria le comte d'emmener Gerbert avec lui, pour le faire instruire *(in artibus docendum)*. Borrell confia le jeune homme à l'évêque de Vich, Atton, auprès de qui Gerbert se livra avec succès à l'étude des mathématiques *(apud quem etiam in mathesi plurimum et efficaciter studuit)*. Adhémar de Chabannes (3) affirme même que Gerbert est allé à Cordoue pour étudier *(causa sophiae primo Franciam deinde Cordubam lustrans)*, mais il est le seul historien à rapporter ce voyage et son témoignage n'est pas suffisant pour emporter l'adhésion. Non que le fait en soi fût impossible, ni même surprenant : en juin 971, l'évêque de Girone, Miron Bonfils, dont Gerbert était l'ami, conduisit à Cordoue l'ambassade que le comte Borrell envoyait au calife Alhakam. Mais à cette date, Gerbert avait déjà quitté la Catalogne : il était parti en 970, accompagnant le comte Borrell et l'évêque Atton, qui se rendaient à Rome pour d'importantes affaires d'État.

(1) Nicolau d'Olwer, dans *La Catalogne à l'époque romane*, Paris 1932.
(2) Richer, *Historiarum lib.* III, XLIII.
(3) Adhémar de Chabannes, *Chronicon, lib.* III, XXXI.

L'une de ces affaires concernait les efforts d'émancipation ecclésiastique qu'avait alors entrepris le clergé catalan, pour se libérer de la métropole narbonaise et rétablir l'antique primatie tarraconaise. Dès 958, l'abbé de Montserrat, Césaire, s'était proclamé archevêque de Tarragone. L'évêque de Vich, en 971, obtint du pape d'être consacré archevêque. Mais il fut, peu après, assassiné à Rome même, et les évêchés catalans restèrent suffragants de Narbonne. On a soupçonné les Français de cet assassinat, qui mit fin, provisoirement, aux essais d'autonomie religieuse de la Catalogne. Sans qu'il soit possible de rien affirmer sur cette responsabilité, on doit noter en tout cas ce relâchement des liens avec la France.

A l'inverse, les liens intellectuels avec Cordoue deviennent de plus en plus nombreux. C'est ce qui ressort des inventaires de la bibliothèque de Ripoll, où Gerbert, plus qu'à Vich, avait trouvé d'exceptionnels instruments de travail. La bibliothèque du monastère, encore pauvre à la fin du IX^e^ siècle, s'était beaucoup enrichie depuis. Les inventaires de 979 et de 1046, qui ont été conservés nous apprennent qu'elle possédait des ouvrages très rares, en particulier de musique, d'arpentage et d'arithmétique, qui ne se trouvaient pas ailleurs, même dans les célèbres abbayes de Bobbio, de Saint-Gall, de Lorsch ou de Reichenau (1). Nous avons toutes raisons de croire que ces livres provenaient de Cordoue. D'ailleurs les lettres que Gerbert a adressées plus tard à deux de ses amis catalans, apportent quelque précision sur ce point. Souvent au cours de sa vie troublée, il aspira à retrouver la paix dans le monastère pyrénéen, où s'étaient écoulées trois années de sa jeunesse studieuse (2). Du moins savait-il qu'il pouvait se faire envoyer de Catalogne les livres rares dont il avait besoin. En 984, il écrit à l'évêque de Girone, Bonfils (c'est le surnom de Miron, dont nous parlions tout à l'heure), pour lui demander le livre du savant Josephus Hispanus, *de multiplicatione et divisione*

(1) Rudolf Beer, *Die Handschriften des Klosters Santa Maria de Ripoll,* Wien, 1907-1908 (Cité par Nicolau d'Olwer, *op. cit.*).

(2) Lettres 45 et 72 (*Édition Havet,* Paris 1889).

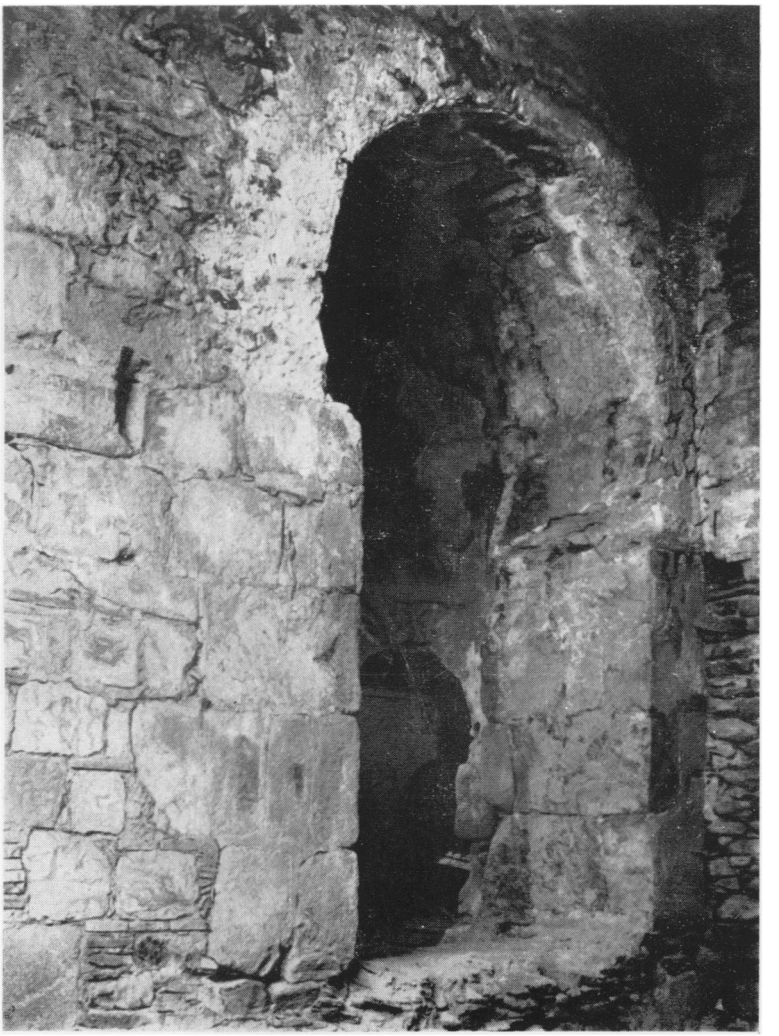
numerorum (1). Le nom de l'auteur, selon les spécialistes, indique probablement un Juif vivant en Andalousie. En même temps, Gerbert s'adresse à Lupitus Barcinonensis (il s'agit d'un archidiacre de Barcelone), pour obtenir un livre d'astrologie, traduit par lui : *liber de Astrologia translatum a te.* Cet ouvrage ne peut être traduit que de l'arabe (2).

Nous sommes moins bien renseignés sur la nature des relations politiques entre Barcelone et Cordoue. Faut-il voir dans les ambassades, comme celle de 971, des marques d'obédience ou de clientèle de la part des comtes catalans à l'égard du calife ? On ignore tout à fait quelles raisons déterminèrent Almansour, en 985, après une longue période de bons rapports, à entreprendre sa grande expédition dans le Levant de la Péninsule et à aller incendier Barcelone. Tous les habitants qui étaient restés dans la ville furent tués ; les monastères de Sant Pere de les Puelles et Sant Cugat del Vallès furent pillés. Mais le contrecoup de ce désastre allait être l'affranchissement définitif des comtés catalans par rapport à la France. En effet Borrell, dans sa détresse, s'était adressé au roi, son suzerain. Mais Louis V, mort prématurément alors, ne put répondre, et son successeur, Hugues Capet, dut tout d'abord assurer son autorité contre les intrigues des derniers carolingiens. C'est seulement au début de l'année 988 qu'il adressa à Borrell une lettre, rédigée par Gerbert (3), pour lui promettre son aide et le sommer de venir prêter hommage avant Pâques : « *qua in parte si fore mavullis nobisque potius obaedire delegistis quam Hismahelitis, legatos ad nos usque in Pascha dirigite, qui et nos de vestra fidelitate laetificent, et vos de nostro adventu certissimos reddant* ». Les mots : « si vous préférez nous obéir plutôt que d'obéir aux musulmans » marquent bien la soumission de fait, où le comte catalan ne pouvait manquer de tomber, à l'égard du calife, s'il renonçait à la suzeraineté du roi. Mais à ce moment, les troupes d'Almansour s'étaient déjà retirées au delà de l'Elbe. Borrell, qui avait réussi

(1) Lettres 25 et 24 *(ibid.)*.

(2) Nicolau d'Olwer, *Gerbert (Silvestre II) i la cultura catalana del segle X.* (*Estudis Universitaris Catalans*, IV, Barcelona 1910.)

(3) Lettre 112 *(Édition citée)*.

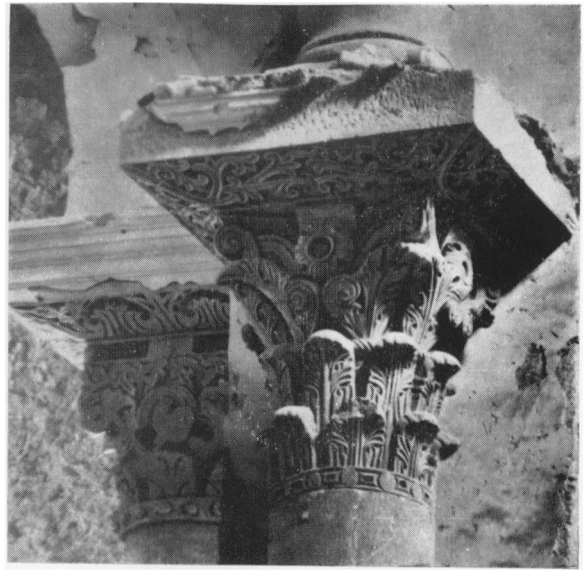


Saint-Michel de Cuxa.

Chapiteau du x^e siècle. Cornella de Llobregat.

Chapiteau du x^e siècle. Cornella de Llobregat.

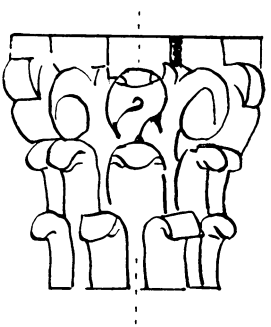
Chapiteau du x^e siècle. Ripoll.



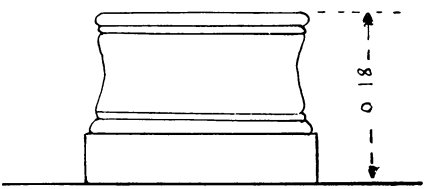
Chapiteau du x^e siècle. Sant Pere de Roda.

Pl. IV

Saint-Michel de Cuxa (Reconstitution).



Chapiteau. Art omeiyade
(x^e siècle)
D'après F. Hernández.



Base de colonne.
Art omeiyade (x^e siècle)
D'après F. Hernández.

sans aide à récupérer son territoire, préféra sans doute l'alliance musulmane à une vassalité qui s'était révélée sans profit. A partir de cette date, l'autorité du roi de France n'est plus invoquée en Catalogne dans aucun litige. Les années du règne servent seulement à indiquer la date des documents. Le comte de Barcelone commence à porter le titre de prince, car sa puissance est reconnue par les autres comtes catalans. Le successeur de Borrell II, Ramon Borrell III, frappe monnaie à son nom à Barcelone. Il n'est pourtant peut-être pas complètement indépendant. Du moins les armées catalanes iront-elles, au cours du XI^e siècle, plus d'une fois combattre au service du calife. On s'étonnera moins, connaissant ces données historiques, de voir comment l'art musulman de Cordoue a pu agir sur l'art chrétien de la Catalogne.

* * *

Le problème des influences que l'art musulman d'Espagne a exercées sur l'art roman, a été posé et étudié par Émile Mâle dans deux articles (1), publiés l'un en 1911, « *La mosquée de Cordoue et les églises de l'Auvergne et du Velay* », l'autre en 1923, « *L'Espagne arabe et l'art roman* ». La date rend plus remarquable encore la perspicacité de l'auteur, qui semble n'avoir écrit la première de ces études qu'incidemment et, pour ainsi dire, en passant. Mais Émile Mâle n'a pris en considération que le décor. Il se promène dans la mosquée de Cordoue : son regard est séduit par les couleurs alternées des arcs, qui lui rappellent la façade ou le cloître de la cathédrale du Puy-en-Velay. Ses yeux tombent sur les modillons « à copeaux », qui ressemblent à ceux des églises auvergnates. Les arcs tréflés confirment ces comparaisons. Reprenant plus tard son étude, il multiplie les rapprochements et les justifie par les conditions historiques, les relations étroites qui unirent la France et l'Espagne aux X^e et XI^e siècles, le pèlerinage de Compostelle, la participation des barons français à la Reconquête, la réforme clunisienne, les

(1) *Revue d'Art ancien et moderne*, 1911. — *Revue des deux mondes*, 1923. — Ces deux articles ont été reproduits dans *Art et artistes du moyen âge*, Paris 1927.

mariages princiers franco-espagnols. Il concluait, en 1911 : « Ce sont quelques détails qui ont séduit nos architectes dans la mosquée de Cordoue. Il ne pouvait en être autrement. Un édifice couvert d'une charpente, où le problème de la voûte n'était pas abordé, n'avait rien à leur apprendre. Ils en savaient beaucoup plus que les Arabes. Mais ils ne purent résister au charme de ces courbes nouvelles, de ces couleurs alternées. [...] Sur leurs solides églises de pierre et de lave, ils répandirent ces grâces légères de l'Orient. [...] ». Et il reprend, en 1923, cette même conclusion : « Voilà ce que l'Espagne arabe a donné à l'art roman de la France. Ce ne sont, on le voit, que quelques ornements. [...] ».

Au moment où écrivait Émile Mâle, l'Espagne musulmane était encore mal connue, du moins en France. Les études de Velázquez Bosco sur Medinat Azzahra, pourtant publiées dès 1912 (1), n'avaient pas eu le retentissement qu'elles méritaient. Il a fallu attendre la publication du Manuel de Georges Marçais (2), pour comprendre que les artistes du Califat avaient été non seulement d'incomparables décorateurs, mais aussi de remarquables constructeurs. Comment en effet pourrait-on ne considérer que le décor dans ce palais de Medinat Azzahra, construit à proximité de Cordoue, sur les dernières pentes de la Sierra, où l'on travailla pendant seize années, et où mille ouvriers, assistés chacun de douze manœuvres, employaient chaque jour six mille pierres de taille, sans compter les moellons, les briques et autres matériaux. Même si l'on veut faire la part des exagérations habituelles, il faut bien, en tout cas devant les ruines, admirer la beauté de l'appareil des murs, la précision du clavage des arcs, et, dans le décor même, plus encore que la finesse d'exécution, la qualité d'adaptation et de puissance monumentale. Un texte, cité par Marçais, à propos de l'agrandissement ajouté par Almansour à la mosquée de Cordoue en 987, nous prouve que les Arabes eux-mêmes étaient capables parfois

(1) Ricardo Velázquez Bosco, *Medina Azzahra y Alamiriya*, Madrid 1912.

(2) Georges Marçais, *Manuel d'Art musulman, l'Architecture, Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicile*, Paris 1926-1927. — Henri Terrasse, *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e siècle*, Paris 1932.

d'apprécier la construction autant que la décoration : « Dans ce travail, nous dit l'auteur du *Bayân*, ce fut par dessus tout la solidité et le fini, mais non la richesse de la décoration, que rechercha El-Mançour, bien que la portion qui lui est due ne soit inférieure en qualité à aucun des agrandissements successifs qui furent faits à l'édifice » (1).

Bien plus encore, si l'Espagne musulmane était peu connue, l'Espagne mozarabe ne l'était pas du tout. Cette civilisation chrétienne soumise à l'Islam, cet art qui conserve l'héritage wisigothique et reflète en même temps la splendeur de Cordoue, ces monastères fondés en terre reconquise par des émigrés andalous, tout cela n'a été révélé qu'en 1919 par le livre de Don Manuel Gómez Moreno sur les églises mozarabes (2). Or Émile Mâle ne recherche les influences musulmanes que dans l'art roman. C'est pourtant dans la période de formation et plutôt dans l'art préroman qu'elles ont pu s'infiltrer davantage, au moment où le contraste est immense entre la brillante civilisation cordouane et la décadence profonde de l'Occident carolingien. Dès le x^e^ siècle, les églises mozarabes offrent une variété étonnante de plans, de modes de voûtement, de formes de supports. C'est le champ d'expériences le plus riche de l'art préroman.

L'art mozarabe, si parfaitement étudié par Gómez Moreno, s'est développé surtout dans la région de Léon et dans la vallée du Duero. Les régions reconquises au Nord-Ouest de la Péninsule, longtemps restées désertes, ont été repeuplées au x^e^ siècle par des mozarabes, émigrés de l'Andalousie, où leur situation était devenue difficile. Les faits et les dates sont établis solidement par des documents historiques, mieux encore par des inscriptions, qui commémorent la fondation de plusieurs monastères par des moines venus de Cordoue avec leur abbé. Rien de tel dans le Nord-Est de la Péninsule, où la Vieille Catalogne (c'est-à-dire la région de Barcelone et de Girone) n'est restée que moins d'un siècle au pouvoir des musulmans

(1) *Bayân*, II, 307-308, tr. II, 477-478. (Cité par Marçais, *op. cit.*)

(2) M. Gómez Moreno, *Iglesias Mozárabes, Arte español de los siglos IX á XI.* Madrid 1919.

et où ensuite la frontière s'est stabilisée pour longtemps non loin de là. La conquête musulmane ne paraît pas s'être faite dans ces régions sous la forme tolérante des capitulations. Si l'on en juge par l'exemple que l'on connaît de Tarragone, les chrétiens se sont enfuis, en emportant ce qu'ils avaient de plus précieux, les reliques et les livres liturgiques, dont on retrouve plus tard la trace en Sardaigne et à Gênes. Dans les villes les premières reconquises, Narbonne (759), Girone (785), Barcelone (801), les Francs ne trouvèrent point de communautés chrétiennes ; la hiérarchie épiscopale y avait été interrompue (1). Plus tard, on voit bien arriver quelques émigrés de terre musulmane, que les documents désignent sous le nom d'*Hispani*, mais ce sont de petits groupes, ou même plutôt des individus. On ne constate pas de véritable repeuplement mozarabe, comme c'est le cas dans la vallée du Duero.

La Catalogne du x^e siècle n'a d'abord fourni à l'archéologie mozarabe que quelques petites églises, pauvres et peu intéressantes. Mais des études plus poussées devaient y trouver autre chose. L'histoire de cette découverte est suggestive. L'église de Cuxa (dans le département des Pyrénées-Orientales) avait été publiée par les meilleurs archéologues, Brutails, Puig i Cadafalch, qui n'y aperçurent pas l'essentiel et la confondirent dans l'ensemble banal du premier art roman. L'architecte chargé de la conservation de la mosquée de Cordoue, Don Félix Hernández, vint à passer par là. Son œil exercé à reconnaître les formes musulmanes y découvrit sans peine, mais non sans mérite, sous les mauvais enduits modernes qui recouvraient les murs de l'édifice en ruine, une imitation de l'architecture omeiyade du temps d'Alhakam. Il avait, peu de temps auparavant, établi un rapprochement aussi important entre quelques chapiteaux fragmentaires de Ripoll et ceux de la mosquée de Cordoue (2).

(1) Nicolau d'Olwer, *La Catalogne... (op. cit.)*.

(2) Félix Hernández, *Un aspecto de la influencia del arte califal en Cataluña, Basas y capiteles del siglo XI.* (*Archivo Español de Arte y Arqueologia*, 16, Madrid 1930). — *San Miguel de Cuixa, iglesia del ciclo mozárabe catalán* (*ibid.* 23, Madrid 1932).

*
* *

Les caractères qui ont permis à Félix Hernández d'établir cette filiation sont d'une précision qui ne peut laisser place à aucun doute.

Les chapiteaux ont une forme tout à fait caractéristique. Ils dérivent du corinthien et du composite antique. Mais leur corbeille est plus haute que large, les volutes plus développées marquent fortement les angles, l'abaque est plus profondément échancré, les feuilles adossées à la corbeille sur toute leur hauteur s'en détachent seulement par leur pointe recourbée. La technique de la taille est celle du modelé en creux, en gouttière, formant des sillons de section triangulaire. Mais la sculpture est, le plus souvent, restée au stade de l'épannelage, ne donnant que la forme générale, simplifiée, sans aucun détail. Il en résulte un caractère très monumental, parfaitement bien adapté à la fonction d'un chapiteau qui supporte la retombée des arcs. Cette forme si caractéristique a été créée par les constructeurs de la mosquée de Cordoue, au x^e^ siècle, lorsqu'ils eurent épuisé toutes les ressources des remplois de chapiteaux romains et wisigothiques. On la retrouve identique, avec une précision surprenante, à Ripoll. Le rapprochement est confirmé par l'existence, à Ripoll comme à Cordoue, de bases de colonnes qui ont une forme également très particulière, des proportions très élevées et une scotie presque verticale.

Le monastère de Ripoll, où étudiait Gerbert, était le grand centre religieux de la Catalogne. Sépulture des comtes de Barcelone, il a été reconstruit, aux x^e^ et xi^e^ siècles, presque à chaque génération, notamment en 977 par le comte Oliva Cabreta et en 1032 par son fils, le célèbre abbé Oliva. Mais le x^e^ siècle chrétien paraissait si peu susceptible de produire des œuvres de quelque valeur, que Félix Hernández n'a pas osé lui attribuer ces chapiteaux, en dépit de la précision des rapprochements qu'il avait lui-même établis avec Cordoue : il proposait de les dater de la reconstruction de 1032. Pourtant à cette date, ces formes et cette technique de modelé avaient depuis longtemps

disparu de l'art omeiyade, qui emploie alors les défoncements percés au trépan, la sculpture « en nid d'abeilles ». Les chapiteaux de Ripoll datent certainement de 977 (1). Nous en avons étudié d'autres, presque identiques, au cloître de Sant Benet de Bages, consacré en 972. Depuis, la série s'est enrichie de plusieurs exemples : à Sant Mateu de Bages (non daté), à Sant Feliù de Codines (cité en 946), à la crypte de la cathédrale de Vich (construite par l'évêque Gotmar, dès le milieu du xe, ou Atton, dans le troisième quart du siècle). Tous ces chapiteaux sont sculptés dans une pierre du pays et par conséquent fabriqués sur place, mais la pureté des profils prouvent qu'ils sont l'œuvre d'artistes venus de Cordoue.

D'autres leur font suite, dans lesquels les formes sont moins précises, plus variées, mais non moins belles, et toujours apparentées aux premières. Les chefs-d'œuvre sont à Cornella de Llobregat, près de Barcelone. Mais tous les exemples ne sont pas encore dénombrés : il s'agit d'un vaste atelier de chapiteaux préromans, très caractérisés par leur style, dans la descendance desquels nous proposons d'inscrire les magnifiques exemplaires de Sant Pere de Roda (consacré en 1022), de Santa Maria de Besalù (construite probablement dans la seconde moitié du xie siècle) et toute une série de chapiteaux du xiie.

Quand on considère la dégénérescence où était tombé presque partout le chapiteau corinthien, à l'époque carolingienne, et que l'on constate en Catalogne, au xe siècle, l'existence de cette forme régénérée par les sculpteurs cordouans, on ne peut s'empêcher de penser que le chapiteau roman, si caractéristique du style, n'aurait peut-être pas été tout à fait ce qu'il est, sans les expériences faites par l'art omeiyade sur les modèles antiques et que la Catalogne a pu jouer dans cette histoire un rôle important d'intermédiaire, en fournissant bientôt après à Toulouse et au Languedoc les ouvriers de la pierre dont ils manquaient, pour porter enfin l'art roman à son apogée.

(1) C'est ce que nous croyons avoir démontré dans *Premiers essais de sculpture monumentale en Catalogne aux Xe et XIe siècles*, Paris 1938, et notre opinion a été unanimement adoptée depuis.

*
* *

Pour l'architecture, l'exemple capital se trouve au Nord des Pyrénées. Mais il est impossible de séparer à cette époque le Roussillon de la Catalogne : les mêmes comtes règnent sur les deux versants de la montagne ; Oliva Cabreta favorise de ses donations Cuxa autant que Ripoll ; son fils, Oliva, sera abbé des deux monastères, en même temps qu'évêque de Vich.

Le monastère de Cuxa (1), fondé par des moines du diocèse d'Urgel, reçoit dans la seconde moitié du x^e^ siècle la visite d'hôtes illustres : Pierre Orséolo, ancien doge de Venise, constructeur de Saint-Marc, vient y mourir en odeur de sainteté ; saint Romuald, fondateur de l'ordre des Camaldules, s'y retire pendant quelque temps, cherchant la tranquillité. L'abbé de Cuxa, Guarin, dont Gerbert, dans une de ses lettres, se déclare le familier, a été plusieurs fois à Rome, deux fois en Terre Sainte, il a pour principale préoccupation les établissements latins à Jérusalem, il recueille des fonds pour le Saint-Sépulcre, il compte des amis puissants en France et en Italie. Pour trouver un modèle d'architecture, il tourne ses regards vers Cordoue !

L'église Saint-Michel-de-Cuxa, consacrée en 1074, œuvre rude mais grandiose, est construite, comme beaucoup d'églises carolingiennes, sur le plan d'une vaste nef flanquée de bas-côtés et couverte d'une simple charpente. Mais elle présente des caractères qui la rattachent indéniablement à l'architecture omeiyade : les arcs outrepassés, dont la courbe est très fortement prolongée et repose sur des piedroits très courts pour leur écartement ; l'appareil des angles, qui tranche sur la maçonnerie médiocre des murs et qui fait alterner les grandes pierres de taille posées en largeur et en hauteur, selon la technique « en carreaux et boutisses », qui caractérise la construction de la

(1) Après l'article de Félix Hernández, cité plus haut, voir nos *Hypothèses sur le chevet de Saint-Michel de Cuxa* (*Bulletin Hispanique*, XXXVI, Bordeaux 1934) et notre étude, en collaboration avec Puig i Cadafalch, *L'église Saint-Michel-de-Cuxa* (*Bulletin Monumental*, XLIV, Paris 1935). Dernièrement, Sylvain Stym-Popper, *Saint-Michel de Cuxa* (*Congrès Archéologique de France, CXII^e^ session, tenue dans le Roussillon en* 1954, Paris 1955).

mosquée de Cordoue et du palais de Medinat Azzahra. Toutefois la précision n'est pas aussi grande que l'avait cru d'abord M. Félix Hernández. Les arcs reposent directement sur les piedroits, sans impostes, et sont construits en tas de charge sur plus des deux tiers de leur hauteur ; le prolongement de leur courbe au delà du demi-cercle varie d'un quart à trois cinquièmes de rayon. L'appareil des jambages, assez régulier dans le transept, est très inégal dans les piliers de la nef. M. Stym Poper, architecte en chef des Monuments Historiques, qui a restauré l'édifice et qui a pu ainsi examiner de près et mesurer tous les éléments (1), conclut que ces inégalités « empêchent d'y reconnaître d'une manière certaine un emprunt à l'art rigoureux des Andalous du x^e siècle ». L'emprunt n'est en effet pas aussi *rigoureux* que pour les chapiteaux de Ripoll, mais il ne nous paraît pourtant pas moins *certain*. Où trouve-t-on en effet, ailleurs que dans l'art omeiyade, des arcs outrepassés dont la courbe soit aussi fortement prolongée ? Et le monde chrétien occidental a-t-il employé ailleurs, à cette époque, le grand appareil alterné des carreaux et des boutisses ? Ces deux traits caractéristiques de l'art du califat, en même temps que plusieurs autres de moindre importance, nous paraissent prouver l'intervention directe à Cuxa d'artistes musulmans ou mozarabes. La construction appareillée, dont plusieurs textes du Moyen Age font honneur aux Goths d'Espagne, par opposition à la manière gauloise (et que les Wisigoths avaient évidemment recueillie de l'héritage antique), avait été perfectionnée par les Omeiyades : ceux-ci pouvaient maintenant à leur tour la transmettre aux chrétiens, qui allaient en faire un des éléments essentiels de l'architecture romane.

L'exemple de Cuxa n'est pas isolé en Roussillon. Des similitudes de plan avaient attiré déjà l'attention de Félix Hernández sur la petite église de Saint-Genis-des-Fontaines. Plus récemment, à l'occasion du Congrès archéologique de Perpignan, en 1954, les services des Monuments Historiques ayant bien voulu dégager les murs de cette église en enlevant les enduits modernes,

(1) *Loc. cit.*

nous avons pu constater, comme nous l'avions supposé, que les angles sont revêtus, ainsi qu'à Cuxa, par de grands blocs de granit posés alternativement en hauteur et en largeur, en carreaux et en boutisses. On peut espérer que les recherches entreprises à Saint-André-de-Sorède donneront les mêmes résultats (1). Ces deux églises ont été partiellement reconstruites au XII^e siècle, mais leur plan et une partie de leurs murs datent de la fin du X^e. Le monastère de Saint-Genis, fondé vers 819, fait l'objet d'un document de 981, dans lequel l'empereur Lothaire confirme ses privilèges et rappelle que l'église a été jadis détruite par les païens (les Normands), mais qu'elle est maintenant reconstruite : « *monasterium Sancti Genesii, quod olim a paganis destructum fuit et nunc Dei protegente misericordia reaedificatum est et vocatum Fontanis...* ». Cette date concorde à quelques années près avec celle de Ripoll et de Cuxa.

Saint-Genis-des-Fontaines et Saint-André-de-Sorède sont célèbres, dans l'histoire de l'art, par leurs linteaux de marbre sculptés ; le premier étant daté par une inscription de 1020, prend facilement place en tête d'une étude sur la sculpture romane. M. Paul Deschamps a justement montré (2) que, pendant la période de la plus profonde décadence, la technique de la taille du marbre avait pu se conserver à proximité des carrières pyrénéennes, où se fabriquaient les tables d'autel. Nous avons, de notre côté (3), insisté sur le caractère hispano-mauresque de ces sculptures, dont les motifs décoratifs (palmettes, fleurons, tige ondulée) sont les mêmes qu'à Medinat Azzahra et dont la technique est celle de la taille en biseau, en gouttière, en sillons de section triangulaire, que nous avons notée sur les chapiteaux de Ripoll et de Cornella.

Il n'y a pas de sculpture préromane à Cuxa. Les travaux récents ont mis à jour seulement un chapiteau très mutilé, de

(1) Georges Gaillard, *Saint-Genis-des-Fontaines.* — *Saint-André-de-Sorède (Congrès, op. cit.).*

(2) Paul Deschamps, *Tables d'autel de marbre* (*Mélanges d'Histoire du Moyen Age offerts à M. Ferdinand Lot,* Paris 1925).

(3) Georges Gaillard, *Premiers essais de sculpture monumentale en Catalogne aux X^e et XI^e siècles,* Paris 1938.

type omeiyade (1). On connaît, par une vieille photographie publiée dans le livre de Brutails (2), une base dont le profil est caractéristique de l'art califal. Nous croyons avoir retrouvé, dans les réserves du Musée des Cloîtres de New York, quelques éléments de la même famille et de la même date ; mais leur provenance est trop incertaine pour qu'il puisse en être tenu compte. Ces fragments ont-ils appartenu à l'église de 953 (dont nous parlent les documents) ou à des parties secondaires de l'édifice ? Ce qui est certain, c'est que la grande église Saint-Michel, consacrée en 974 et que nous avons encore sous les yeux, a été conçue sans aucune décoration sculptée. Le fait est d'autant plus remarquable qu'à la même date ou presque, en 977, l'abbaye de Ripoll faisait un emploi magnifique des chapiteaux.

C'est une preuve de plus que les innovations de Ripoll et de Cuxa sont importées et dues à une action extérieure : elles ne sont pas nées d'un style qui se développerait sur place, ni même d'un mouvement d'ensemble, comme à Léon. Dans la région de Duero, une population tout entière s'installe sur des territoires déserts, y transporte des communautés toutes formées, les moines avec leur abbé, leurs manuscrits, leurs objets liturgiques, et les artisans de tous les métiers. Dans le Nord-Est de la Péninsule, il s'agit d'apports isolés, mais précis : un sculpteur de Cordoue travaille à Ripoll, un maître d'œuvre à Cuxa. Leurs œuvres montrent que l'art chrétien n'a pas seulement connu l'art musulman par des influences indirectes, par des objets transportables, tissus, manuscrits, ivoires, dont se sont inspirés ailleurs les arts décoratifs. En Catalogne et en Roussillon, il faut admettre, au x^{e} siècle, l'intervention directe d'artistes andalous, qui ont fait école et dont l'action a pu se propager dans le Midi de la France. A ce moment, les ouvriers chrétiens ne savaient plus ni tailler la pierre, ni la sculpter. Les Omeiyades les ont aidés à réapprendre la technique du

(1) Marcel Durliat, *Un chapiteau pré-roman à Saint-Michel-de-Cuxa* (*Études Roussillonnaises,* Perpignan 1952).

(2) Joan August Brutails, *Notes sobre l'Art religios en el Rossello,* Barcelona 1901.

grand appareil et de la sculpture, ainsi que la composition monumentale du chapiteau. Ce n'est pas une mince contribution, que l'art musulman a pu ainsi, par l'intermédiaire de la Catalogne, apporter à la formation de l'art roman.

Georges GAILLARD
(Lille)

OBSERVATIONS SUR LA NATURE ET LES CAUSES DE LA CONQUÊTE ARABE

La remarque la plus importante à faire au début de cette étude (laquelle fait suite à celle que j'ai publiée ici même : *Studia Islamica* II) est celle-ci : si la levée d'un Prophète inspiré est une chose quasi-normale dans les sociétés humaines, le phénomène de la conquête arabe est une chose, *a priori*, tout à fait extraordinaire, et qui me comble d'étonnement, chaque fois, en particulier, que j'ai à en parler à mes étudiants. Ce phénomène a, certes, des causes extrêmement complexes ; il faudra longtemps avant qu'on les puisse débrouiller. Nous sommes bien loin d'en donner ici une explication, mais nous voudrions réagir contre la tendance qui a consisté, depuis plus d'un demi-siècle, à réduire l'influence du facteur religieux, comme expliquant cette étonnante expansion (1) ; quant à la formule défini-

(1) Une étude un peu plus approfondie du sujet devrait être comparative : il y a des cas d'expansion lente, celui de l'Empire Romain ; d'autres rapides, celui de l'Empire d'Alexandre, qui s'opposent entre eux à des points de vue nombreux. Il en est d'autres, peut-être plus instructifs pour nous : au début de 1854, le Commodore Perry force les Japonais à renoncer à leur isolement total du reste du monde ; moins de 90 ans plus tard, la chute de Singapour permet à ce peuple de penser qu'il va s'emparer de la moitié de la terre. Dans le même ordre d'idées : en septembre 1574, la chute de Leiden qui eût marqué l'écrasement de la révolte des Pays-Bas, semble imminente ; soixante-quatorze ans plus tard (pour peu de temps il est vrai), la seconde nation de l'Europe, et donc du monde, par sa puissance politique, sont les Provinces Unies, qui ont conquis un immense empire au delà des mers. Quels sujets de méditations !

tive qui nous livrera le secret de ce remarquable événement social, plus modeste que tel de mes prédécesseurs, je laisse le soin de la donner à un sociologue de l'avenir, que je ne connaîtrai plus (1).

Combien le phénomène de la conquête arabe est déroutant ! Jusqu'à la levée du Prophète, les Arabes constituaient un peuple dont le moins qu'on puisse dire est que son rôle historique avait été des plus médiocres, et son influence sur la civilisation du reste de l'humanité, nulle. Vivant dans une complète anarchie tribale, ils n'avaient jamais sérieusement menacé leurs voisins, bien plus civilisés qu'eux.

Or, en moins de vingt ans, ces peuplades détruisent l'Empire Perse, démantèlent l'Empire Byzantin, lui arrachent plusieurs de ses plus riches provinces. Puis les conquêtes se poursuivent, et, au bout d'un siècle environ, elles s'étendent de Lisbonne à l'Inde, et du Sud de la France aux cataractes du Nil. Il y a plus :

1° Durant tout ce temps, et au delà, les rivalités entre les tribus conquérantes, n'ont pas cessées : ainsi, comme on le sait, des querelles remontant à la *djâhiliya* ont continué à agiter les vainqueurs en Espagne pendant longtemps (2) ;

2° Durant cette période, et à plusieurs reprises, l'état arabe a été déchiré par des guerres civiles. Bien entendu, en raison de ces dissensions internes, les opérations militaires subirent un temps d'arrêt ; mais, ce qui est, par contre, extraordinaire, c'est que les peuples conquis depuis si peu de temps ne profitèrent pas de cet affaiblissement pour se révolter et détruire l'Empire (3) ;

(1) Si cette formule pouvait être exprimée, disons, par un système d'équations, relatif à un équilibre dynamique (car c'est de cela qu'il s'agit), on ne trouverait ici, au mieux, que quelques-unes d'entre elles (où peut-être les données sont confondues avec les inconnues), et quelques indications sur les limites de grandeur que certaines quantités ne peuvent pas dépasser. Je vois aussi bien la complexité du problème, que je suis incapable de le résoudre.

(2) Un phénomène plus ou moins analogue serait celui de rivalités subsistantes au début du xx^{e} siècle, et à Dar es-Salam, ou en Nouvelle-Guinée allemande, entre partisans du Grand Frédéric et de Marie-Thérèse (Observons en passant, ce fait sociologiquement important, que l'Islâm n'a jamais connu de luttes politiques fondées sur le principe de légitimité d'un souverain détrôné, indépendamment de la valeur propre de l'intéressé, sauf ce qui concerne le chi'isme).

(3) Pour approfondir la nature de ce phénomène, on fera bien de recourir à l'examen comparatif de ces causes : *a)* dans le même sens, l'attitude de la Ligue

3° Grâce à cette conquête, il va se créer une civilisation musulmane ayant à beaucoup d'égards un caractère arabe très accusé. Bien entendu, pour certains aspects de celle-ci, c'était impossible : ainsi, en matière d'art, puisque les Arabes n'avaient pas d'art. Mais leur langue s'est imposée, et, quant au *fiqh*, il est, ou une création originale de la pensée musulmane, ou il a absorbé des fragments entiers d'institutions préislamiques.

I

Je crois, tout d'abord, qu'il faut, pour la clarté de la discussion, distinguer très soigneusement deux choses (qui ont, bien entendu, des rapports entre elles) : la *nature* de la conquête arabe et ses *causes*. Cette distinction n'a jamais été systématiquement opérée par mes prédécesseurs.

Pourquoi, tout d'abord, les Arabes ont-ils, durant un siècle, poursuivi continuellement leurs attaques contre leurs voisins ? Étudier les motifs profonds de ces offensives, c'est étudier la *nature* des dites conquêtes. Pourquoi ces offensives ont-elles remporté de si grands succès ? C'est là étudier les *causes* de la victoire. Or, on comprend que, par exemple, une guerre puisse avoir des causes idéologiques (guerres de religion), politiques (intérêts dynastiques), économiques (s'emparer d'une région riche), sociales (conquêtes des bolchewiks) ; mais les causes du succès final en doivent être distinguées : ce peut être la supériorité militaire (ou armement, ou commandement, ou esprit de dévouement des troupes), la supériorité politique (heureuse diplomatie permettant la conclusion d'alliances), ou simplement le hasard.

Or, pendant longtemps, on a pensé communément que la conquête arabe était de nature purement religieuse et que le fanatisme religieux en expliquait le succès. La fameuse image du guerrier, tenant dans une main le sabre et, dans l'autre, le Coran, illustre cette conception (1).

Italique, lors de l'invasion d'Hannibal ; celle de tout l'Empire colonial français en juin 1940 ; *b) contra,* la Kabilie se révoltant en 1871, etc.

(1) Elle figure en vignette au frontispice du vieux Mouradgea d'Ohsson. Chose

Ensuite, les idées ont changé et on a attiré l'attention sur d'autres facteurs. Caetani est le plus fameux des auteurs qui les ont défendues, mais il en est d'autres (1).

II

Non seulement il faut distinguer, en général, entre nature et cause des conquêtes, mais encore, il faut le faire pour ce qui est des diverses périodes, qui sont, au moins, au nombre de trois : *a)* la conquête de l'Arabie, qui coïncide à peu près avec l'œuvre guerrière du Prophète lui-même ; *b)* les grandes conquêtes qui suivent sa mort ; *c)* l'extension de l'Empire Omeyade.

Il n'est pas du tout dit que ces trois phases aient nécessairement même nature et mêmes causes, et j'éliminerai ici ce qui concerne la dernière : dès l'instant où il existe un puissant état bien organisé, les conquêtes que celui-ci réalise ne paraissent pas être d'un caractère extraordinaire.

a) Les auteurs, le plus souvent, ne traitent point de la première phase. Or, pour celle-ci, j'irai même plus loin qu'ils ne vont eux-mêmes implicitement ; car j'admets que, même à l'époque de Moh'ammed, le facteur économique a joué son rôle : les vaincus n'étaient-ils pas soumis à l'obligation de faire la Prière, *et* à celle de payer tribut ? Il y a donc un parallèle que

curieuse, aucun islamisant n'a relevé combien elle est absurde, car : ou c'est le sabre qui est tenu de la main gauche, — ce que l'art militaire déconseille —, ou c'est le Coran, — ce qui est inadmissible pour un Musulman !

(1) Je n'exposerai pas ici les idées des auteurs en question, ni ne les discuterai : voir mes notes à l'article de la *Revue Africaine,* cité ci-après, et ma contribution aux Mélanges Levi Della Vida. Je voudrais attirer l'attention des islamisants sur l'étude sociologique remarquable de l'économiste J. Schumpeter, mon Maître, dont j'ai traduit (*R. A.* 1950, II) la partie relative à l'impérialisme arabe, car elle est demeurée inconnue d'eux.

Dans un domaine voisin du nôtre, citons, de plus, A. et E. Kulischer, *Kriegs-und Wanderzüge (Weltgeschichte als Völkerbewegung),* Berlin 1932, qui acceptent la thèse de Caetani, comme le fait aussi A. A. Vassilief, *Hist. of the Byzantine Empire,* 2e éd. 1952 (p. 207 et s.), mais celui-ci y ajoute d'importantes remarques.

Les deux grands fondateurs de l'Islamologie ne paraissent pas s'être préoccupés de la question, du moins, à ma connaissance; cependant Snouck, en quelques lignes, a déclaré que la théorie de Caetani était trop univoque (*Verspr. Geschr.*, I, p. 370) : « Geestelijke en materieele drijfkrachten hebben het bewerkt ».

l'on peut déjà faire, avec ce qui allait se passer ensuite (1). D'ailleurs le Coran (III, 146) le dit nettement à propos de la défaite d'Oh'od : « Une partie d'entre vous désirait les biens de ce monde, les autres désiraient la vie future ». Les choses sont même, en réalité, plus complexes : des mobiles divers font agir les hommes, à des degrés divers. Les deux catégories que distingue le Coran sont seulement des cas limites ;

b) C'est précisément là ce qui a existé également lors de la conquête arabe proprement dite : on trouvait parmi les guerriers, aussi bien des combattants pour la Guerre Sainte, que des hommes avides de se battre pour pouvoir amasser du butin : selon que nous portons notre attention sur les uns, ou sur les autres, unilatéralement, nous élaborons une théorie extrême et partiale qu'il faut rejeter. Par exemple, si, dans l'armée française, nous portons notre attention sur la Légion Étrangère, ou les troupes sénégalaises, nous nierons que le patriotisme doive être considéré pour expliquer leurs hauts faits, et pourtant ce serait faux, car on oublie que leurs officiers sont des Français patriotes.

Par là nous ne voulons pas dire que les troupes arabes aient été animées par l'espoir du butin, et leurs chefs, par l'espoir d'une récompense éternelle (2), — car nous savons pertinemment que tel n'était pas le cas pour certains de ces chefs, les plus importants, — mais bien, que l'on a pu trouver ces deux mobiles chez les uns et chez les autres.

De plus, on observe tous les jours, et depuis toujours, que, dans les sociétés humaines, on peut, en face d'un mouvement quelconque, distinguer au moins trois groupes de personnes :

(1) Ce que dit van Vloten, *Recherches sur la domination des Arabes*, etc., 1894 (Verh. Ak. der Wet., Amsterdam, Letterk., I, n° 3) : « L'occupation arabe offrait en général le spectacle d'un peuple vivant aux frais et à la charge d'un autre » doit être rapproché de ce qu'on peut lire chez Wellhausen (p. 29 et s.) touchant les représentants de Moh'ammed chez les Arabes mêmes, par lui conquis, chargés de collecter l'impôt (*Proleg. zur Aeltesten Gesch.*, etc., *Skizzen u. Vorarbeiten*, VI).

(2) La question que nous examinons se complique par le fait suivant, que, sauf erreur, Caetani et consorts ne font pas ressortir, et pourtant, à certains égards, cela est, peut-être, favorable à leur thèse : cette récompense éternelle est de nature matérielle, c'est le « Paradis de Mahomet ».

les fanatiques d'une part, les adversaires irréductibles de l'autre, enfin entre les deux, la grande masse : les indécis, les faibles et les flottants, plus ceux qui recherchent avant tout leur intérêt : toute cette masse est prête à « voler au secours du vainqueur », ce qui crée dans la société un état d'équilibre instable : un avantage remporté par l'une des fractions lui vaut l'appui du tiers parti (1) : l'équilibre est ainsi essentiellement instable.

Mais si le succès engendre aussi le succès, il y a encore autre chose dans notre cas : le succès n'était-il pas en même temps la preuve de la mission divine, tant de Moh'ammed que de ses successeurs ? D'où développement de la ferveur religieuse proprement dite chez ceux-là mêmes qui s'étaient ralliés plus ou moins volontairement, en tout cas pas par enthousiasme religieux. Voici un exemple parallèle et plus facile à comprendre : en 1870-71, sur les champs de bataille de France, et dans la Galerie des Glaces, s'est scellée l'unité allemande entre vainqueurs et vaincus, des combats de 1866, à Langensalza, et à Aschaffenburg, mais, précisément, Wörth, Metz, Sedan, etc., n'ont-ils pas fait naître la religion patriotique de l'Unité chez les vaincus, devenus vainqueurs à leur tour ?

On voit donc combien il est impossible d'admettre toute théorie univoque en la matière, et comment la ferveur religieuse a tout de même pu se manifester chez des gens d'abord ralliés pour d'autres causes.

Un autre point de vue doit retenir notre attention, et je crois que cela n'a jamais été fait, à savoir que la *ridda* a été proclamée au nom de « faux » prophètes [« faux » parce qu'ils ont échoué]. Certes, comme l'a très bien dit Caetani, les tribus soumises par le Prophète lui-même se soulevèrent parce que sa mort marquait pour eux simplement la fin d'un pacte purement politique, non

(1) Prenons comme exemple ce que dit Caetani, *Annali*, II, p. 77, touchant la conversion de 'Amr et de Khâlîd, qui se réalise parce que le Prophète apparaît victorieux, et qu'ils y voient le moyen de satisfaire leurs appétits. Je ne citerai que deux parallèles dans l'histoire de France contemporaine : l'exploitation de l'Affaire Dreyfus, et celle de la Résistance, manifestations de la Religion de la Justice, et de la Patrie, par des gens auxquels tout idéalisme était étranger. Selon que l'on regarde alors ces mouvements à leur début ou à leur fin, on est porté, bien entendu, à les juger différemment. Ce mécanisme sociologique est absolument général.

religieux, conclu *intuitu personae* (1). Mais pourtant cette révolte ne se fait pas au nom d'el-Lât, ou d'el-'Ouzza, ou simplement en proclamant que l'on veut revenir à l'ancien état de choses, que l'on cherche une « Restauration ». Non point : la phraséologie, à tout le moins (2), et, sans doute, le fond aussi, est religieux. N'est-ce pas une preuve que la levée de Moh'ammed avait, — dans une ambiance, par hasard, favorable —, créé une grande agitation dans les esprits, agitation de nature religieuse, chez des gens jusque là peu portés à la ferveur en ce domaine ; puis, avec le succès des Khalifes, l'agitation a été favorable au succès des armées musulmanes, où figuraient les vainqueurs et les vaincus de la ridda ? Je serais porté à le croire.

Comment, d'autre part, écarter le motif religieux lorsqu'on lit chez Zamakhcharî (3), à propos de la fameuse bataille du Yarmouk : « Les prédicateurs musulmans ne cessaient d'encourager les combattants : « Préparez-vous pour la rencontre des houris aux yeux grands et noirs et pour l'approche de votre Seigneur dans les jardins de la béatitude » s'écria Aboû Horeïra. Et, certes, ajoute le narrateur, jamais on ne vit une journée dans laquelle tombèrent plus de têtes que dans celle du Yarmouk ». C'est là un récit qui illustre la thèse classique du fanatisme religieux, et dément celle du dessèchement de l'Arabie !

Or, qui étaient ceux qui mouraient ainsi ? Il y a là encore un point d'histoire bien connu et admis par tout le monde comme

(1) *Annali*, II, p. 454. Pour d'autres « conversions », voir p. 183 et s., les listes de dons reçus par des païens à cet effet [ce qui est tout à fait conforme à la théorie de la zekât] et p. 187 et s., le cas des Hawâzîn qui, semble-t-il, se font musulmans pour qu'on leur restitue leurs femmes.

(2) Je fais cette restriction parce que, peut-être, il s'agirait de ce que Pareto a nommé un cas de « dérivation », mais je ne puis m'étendre sur ce point. Ici, je me contente de montrer que les partisans de Caetani auraient au moins dû discuter le fait important que je mets en lumière.

(3) *Fâ'ik*, cité par de Goeje, *Mém. conquête Syrie*, 2e éd., p. 117. De Goeje dit ce récit authentique. D'autre part, je sais bien que cet excellent Aboû Horeïra passe aux yeux des islamisants pour un personnage peu véridique, mais on voudra bien observer qu'ici, il ne rapporte pas les propos des autres ; au contraire, ce sont d'autres qui rapportent les siens, ce qui est bien différent.

authentique, touchant l'histoire du Coran. Tout le monde sait, en effet, que si 'Othmân fit procéder à la recension du texte sacré, c'est parce que peu à peu, ceux qui le savaient par cœur disparaissaient, en particulier comme martyrs sur les champs de bataille. Dira-t-on de ces gens, — dont la foi devait bien encourager les autres sur le chemin de la ferveur religieuse, — qu'ils n'étaient pas animés par des mobiles spirituels ?

Voilà de nombreuses raisons pour lesquelles il m'est impossible d'admettre que la conquête arabe n'ait pas été, en grande partie, de nature religieuse.

III

Les adversaires de cette proposition ont, il est vrai, un argument, en apparence très fort, en faveur de leur thèse : la conquête arabe, disent-ils, n'était pas de nature religieuse, puisque les vainqueurs n'ont pas cherché à convertir les vaincus, et cet argument semble d'autant plus fort que le fait allégué par eux est, je crois, indiscutable (1).

Or, d'une part, les auteurs qui se sont occupés de cette question, ont été élevés dans une atmosphère chrétienne, où donc l'idée de l'expansion universelle va de soi, et ils avaient à traiter de l'Islâm, religion qui n'a pas, en théorie, renoncé à s'étendre au monde entier, et fut fondée par un Prophète, qui, au cours de son existence, a essayé par la persuasion, puis par la force, de rallier autour de lui le plus grand nombre possible d'adhérents. En face de ce fait : les conquérants arabes n'ont pas été des missionnaires, ils ont donc conclu : « La conquête arabe n'a pas eu un caractère religieux ».

Je reconnais volontiers qu'il y a dans les faits que je viens de rappeler (tendance au prosélytisme chez Moh'ammed, et à l'universalisme dans l'Islâm élaboré) quelque chose qui nous étonne, quand on les compare à l'attitude des conquérants ; mais ceci tient à ce que nous sommes beaucoup trop habitués

(1) Un évêque nestorien écrit, quinze ans après la conquête : « Les Arabes ne combattent pas la religion chrétienne, mais plutôt protègent notre foi. Ils respectent nos prêtres et nos saints hommes et font des dons à nos églises et couvents ». (De Goeje, *Mém. conqu. Syrie*, 2e éd., p. 106).

à nous imaginer qu'un mouvement religieux est nécessairement tourné vers le prosélytisme. Cela est faux.

1° Il y a d'abord des religions qui n'ont jamais cherché à faire des prosélytes (par exemple l'hindouisme, ou le parsisme), ou qui ne le cherchent plus (le judaïsme) ;

2° Ensuite, il y a des conquêtes qui n'ont pas un but religieux, mais qui ont pour résultat systématique la conversion. C'est ce qu'a fait ressortir admirablement Schumpeter parlant du « fait caractéristique que les Espagnols, pourtant si catholiques, n'ont jamais songé à motiver leurs conquêtes par une cause religieuse » (1). Ici le but n'a pas été religieux, mais seulement le résultat ;

3° Enfin et surtout, car c'est cela qui nous intéresse, il y a des expéditions militaires, d'un caractère indiscutablement religieux et qui n'ont jamais eu pour but la conversion des adversaires. Je ne m'étendrai pas sur le cas des luttes entre Hébreux et Philistins, encore que le motif religieux n'ait pas été exclu chez les premiers, mais deux événements plus tardifs constituent une excellente illustration de notre thèse. Ce sont d'abord les campagnes de Gustave-Adolphe en Allemagne : c'est le désir de venir en aide à ses coreligionnaires qui le poussa dans cette voie, et on sait que ses troupes, admirablement disciplinées, étaient animées comme lui d'un esprit religieux (2) ; c'est à juste titre que la grande association évangélique allemande se nomme le Gustav-Adolf Verein. Pourtant, il n'a jamais cherché à convertir aucun catholique dans les régions

(1) Je voudrais illustrer cette pensée de mon Maître par un seul fait : le contrat d'association (Panama, 10 mars 1526) conclu entre F. Pizzarre et deux autres co-associés (dont un prêtre), en vue de la conquête du Pérou, contient uniquement des stipulations concernant ce que chacun doit fournir à l'entreprise, et le partage du futur butin, « cualquier riqueza de oro, plata, perlas, esmeraldas, diamantas, y rubies », etc. La lecture de ce document est très instructive. J'en ai trouvé le texte original dans le classique Prescott, *Conquest of Peru*, appendice VI.

(2) Schiller, historien, a consacré un développement à ce fait (*Guerre de trente ans*, I, L. II, p. 117 de l'édit. Reclam) : « Eine ungekünstelte lebendige Gottesfurcht », dit-il. Poète, il a résumé ceci en un vers de sa trilogie (I, *Wallenstein*, sc. VI), Gustave :

« Der machte ein Kirch' aus seinem Lager »

par lui conquises. Il en va exactement de même pour la conquête de l'Irlande par Cromwell ; ses troupes, disaient les Cavaliers, étaient « une cohue de paysans et d'artisans prédicateurs », et lui-même, au moment de se mettre en campagne, « prit la parole et commenta plusieurs textes de l'Écriture Sainte, analogue [*sic*] à son entreprise » (1). Or une chose est bien certaine : cette armée de fanatiques ne chercha pas à convertir un seul Irlandais, mais la prise de Drogheda fut marquée par d'affreux massacres. « Tous les prêtres et moines ont été mis à mort indistinctement », écrivit-il ; et Guizot note : « Les femmes et les enfants ne furent pas plus épargnés que les hommes armés » (2). Cromwell disait : « Je suis persuadé que c'est un juste châtiment de Dieu sur ces barbares » (s'agissant de la troupe et du clergé tout au moins).

Mais le meilleur exemple de conquêtes ayant un caractère religieux et où aucun esprit de conversion ne s'est jamais manifesté, est celui des croisades ; le grand enthousiasme qui souleva à l'époque l'Europe occidentale, portait les Croisés à délivrer les Lieux-Saints, non à convertir les Musulmans, et ils ne le firent jamais.

Ainsi donc toute cette argumentation, « les conquêtes arabes n'avaient pas de caractère religieux, puisque les vainqueurs n'ont pas voulu convertir les vaincus », est sans portée aucune, le postulat qu'il implique étant démenti par l'histoire : il n'y a pas de raison que le motif religieux n'ait pas joué son rôle sans doute très important.

Il y a en effet, pour l'établir une raison de bon sens et qui devrait être discutée à fond, alors qu'elle ne l'a jamais été ; si nous embrassons l'histoire des premiers siècles de l'hégire

(1) Nous pensons que, parmi ces textes, il devait y avoir, entre autres, — mais la Sainte-Bible ne nous offre que l'embarras du choix —, *Josué*, 10, où il n'est question que de passer les habitants des villes conquises au fil de l'épée (ceci ne démontrant pas l'historicité des faits), Vs. 28, 30, 32, 35, 37, 39. Un autre personnage, chez les catholiques cette fois, qui mit en application cette pieuse tradition juive, est Tilly : il avait, par pur esprit de charité chrétienne, massacré les 40.000 habitants protestants de Magdebourg (mai 1631).

(2) Guizot, *Révolut. d'Angleterre*, éd. 1847, II, p. 108 ; *la République et Cromwell*, éd. 1864, I, p. 86, 93, 94.

dans son ensemble, nous voyons, au début, un inspiré nullement mû par des intérêts matériels, mais bien par des mobiles religieux, et, à la fin, une nouvelle civilisation, caractéristiquement religieuse, et l'on voudrait nier que ce qui a constitué le passage de l'un à l'autre, la conquête, n'ait pas eu un aspect religieux ? Pour ma part, je ne comprends pas, car cela me paraît une impossibilité quasi-physique.

Je saisirais bien que les tribus, unifiées par Moh'ammed, se fussent lancées à l'assaut des provinces environnantes et qu'elles les eussent soumises, uniquement pour des motifs non-religieux. Mais comment, ensuite, la civilisation *musulmane* a-t-elle pu naître ? Pourquoi ces gens ne se seraient-ils pas fondus dans les populations conquises, et qui avaient une civilisation supérieure à la leur, comme les Barbares dans l'Occident romain, les Mandchous en Chine ? C'est là ce qui aurait dû normalement avoir lieu.

Certes, les institutions musulmanes doivent beaucoup au milieu environnant, mais jamais elles n'auraient pu naître, si, parmi les conquérants, il n'y avait pas eu des hommes inspirés, eux aussi, comme le Prophète, par le zèle religieux, et ayant formé des disciples, ceci jusqu'à l'apparition des premiers groupements des Docteurs de la Loi. Comme le dit fort bien Schacht (1) : « L'époque des trois premières générations après la mort du Prophète, ..., est, à maints égards, la plus importante, bien que la plus obscure, à cause de la rareté des témoignages contemporains, pour l'histoire du droit musulman ». Lui-même fait remonter son enquête au début de l'époque oméyade (2), et il n'avait pas à remonter plus haut. Mais, pour nous, le problème se pose : quels étaient ces gens de la première génération qui prirent cette administration en mains, quels maîtres avaient-ils eus parmi les pieux musulmans de la première heure, venus avec les conquérants ? Peut-être le problème est-il insoluble pour nous, mais il existe ; car il faut qu'il y ait eu dans l'armée arabe (qui n'est guère alors à distinguer de la société

(1) *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, p. 15.
(2) *Esquisse*, p. 19, *Origins of Muh. Jurisprudence*, p. 190 et s.

civile), des gens ayant l'intention d'imposer des institutions manifestant un certain idéal religieux.

Il n'est pas du tout nécessaire d'ailleurs que ceci impliquât une conversion en masse, contrairement aux idées européennes erronées. Dès les origines, le Prophète avait respecté la *religion* des Juifs (je ne dis pas les Juifs eux-mêmes) et celle des Chrétiens. Un fait rapporté par T'abarî (1) est intéressant : Khâlid trouva anormal que les Arabes chrétiens de l'Euphrate prissent le parti des Perses, car, pour lui, l'Islâm était la cause commune des Arabes. L'Islâm aurait pu être ainsi, à ses débuts, une religion raciale et guerrière dont le but était d'asservir les voisins, non de les convertir.

IV

Formulons maintenant quelques observations au sujet des causes de la conquête, c'est-à-dire des raisons des succès remportés par les armées arabes.

Un premier point paraît établi : elles n'avaient pas une supériorité dans l'armement ou dans l'organisation militaire (2) ; au contraire, elles devaient échouer devant les murailles de Byzance, et ne disposaient pas du feu grégeois. Si, sous les Omeyades, les Arabes ont eu une marine, c'est par imitation de leurs adversaires ; ils n'ont en rien innové en la matière.

Par contre le hasard a joué en leur faveur à deux points de vue :

1° Comme dans le cas de la France révolutionnaire, il s'est trouvé qu'il était né chez les Arabes à l'époque du Prophète, un certain nombre de gens qui manifestèrent des capacités de chef militaire, exceptionnelles, lorsqu'il leur fut donné de se révéler. Leurs noms sont bien connus. De plus, les Musulmans trouvèrent en 'Omar un chef d'état de premier ordre. C'est là quelque chose que nous devons prendre comme une donnée du problème, car nous ne pouvons remonter plus haut, les causes

(1) Chez Wellhausen, p. 46.

(2) Contra : phalange macédonienne, légion romaine, infanterie espagnole, usage du cheval (Cortez), ou de l'armement européen (conquêtes coloniales au XIX^e siècle).

de ceci étant trop complexes pour que nous puissions les démêler.

2° D'autre part, les deux empires auxquels les Arabes s'attaquèrent se trouvaient dans un état de grande faiblesse (la même chose devait jouer en leur faveur, lors de la conquête de l'Espagne, mais non plus en Gaule). Ils venaient de se faire la guerre, et les dissensions religieuses au sein de l'Empire byzantin contribuèrent puissamment aux succès des Arabes, qui, de plus, en Syrie, eurent affaire à une population de même race qu'eux, alors qu'en Égypte régnait une véritable anarchie administrative (1) : la solidarité entre les gouverneurs faisait totalement défaut, et l'armée y était très mal organisée (2).

L'étude du hasard, en tant qu'expliquant les événements de l'histoire, est un sujet immense et passionnant, dont l'étude, je crois, n'a encore jamais été entreprise (3) ; elle paraît, aussi, bien périlleuse, car il nous est à peu près impossible de dire ce qui se serait passé, si tel facteur, ou tel autre, dû au hasard, n'avait pas joué : on peut, tout au plus, dire que telle chose *n'* aurait *pas* eu lieu alors, en tout cas.

Ceci dit, et les choses étant, à un moment donné, ce qu'elles sont, on peut parler de hasard, ou non, dans le cas d'une entreprise humaine quelconque, en donnant à ce terme une acception plus restreinte : il y aura hasard subjectif, si celui (ou ceux) qui se livre à cette entreprise ignorait les facteurs qui lui étaient favorables, et n'en n'a donc pas tenu compte pour se décider ; par exemple, dans le cas d'une loterie équitable, il ne peut y

(1) Vassilief, *op. cit.*, p. 207 et s., qui cite Maspero, *Organ. milit. de l'Égypte Byz.*, p. 119. En Syrie, excellent accueil fait par les habitants aux envahisseurs : De Goeje, *op. cit.*, p. 29, 30, 103, 104.

(2) Même à des points de vue plus restreints, le hasard a joué en faveur des Arabes, par exemple la chute d'Alexandrie (fin 641, ou début 642) est en rapports étroits avec la mort d'Héraclius (Flügel, *Gesch. der Araber*, 2e éd., 1867, p. 96). Certes, la mort d'un individu est le phénomène le plus normal, le seul même, de sa vie, mais non sa mort à un instant donné, et, lorsque l'adversaire ne l'a ni prévue, ni surtout causée (assassinat politique), nous sommes en droit de parler de hasard historique, comme dans le cas de la mort d'Elisabeth, qui a sauvé Frédéric II du désastre. Le lecteur sent que j'aurais beaucoup à dire sur ce sujet, mais qui n'est pas le nôtre présentement.

(3) Au moment où je rédigeais ceci, je ne connaissais pas l'ouvrage de Vendryès, consacré au rôle du hasard dans la conquête de l'Égypte par Bonaparte.

avoir que du hasard pour celui qui y joue ; dans le cas d'une spéculation en bourse, il y en a pour le sot qui achète ou vend au hasard, il n'y en a pas pour celui qui prévoit la hausse — ou la baisse — future ; enfin, si le spéculateur, par des manœuvres, crée les différences de cours dont il veut profiter, il n'y a même plus de hasard, objectivement parlant.

Or, dans le cas de la conquête arabe, il y a eu à mon sens, hasard dans la double signification du terme : hasard objectif, parce que la conjoncture historique favorable existait sans que les Arabes y aient contribué pour quoi que ce soit, et hasard subjectif, parce que, — ou je me trompe fort —, au moment de partir à l'attaque, ils ignoraient l'existence de ces facteurs : ils étaient dans le cas de celui qui joue à la loterie.

En résumé, pour que ce peuple inculte ait pu, en un siècle, imposer sa domination de Narbonne aux rives de l'Indus, il fallut tout ensemble : que naquît le Prophète, dont l'activité, à la fois religieuse et politique, permit l'unification de l'Arabie, que ce pays fût alors un réservoir de chefs de guerre éminents et eût donné naissance également à 'Omar, enfin que, par trois fois, dans les circonstances les plus importantes, les Arabes aient eu en face d'eux, des États, puissants en apparence, mais en fait, épuisés. A défaut d'un seul de ces facteurs, la conquête arabe est inconcevable (1).

Faisons ici une comparaison instructive avec la conquête espagnole. Lorsqu'on songe à l'état de choses en Europe dans la deuxième moitié du xv^e^ siècle, on doit comprendre immédiatement que ce n'est pas un hasard : 1° que les Européens aient découvert l'Amérique ; 2° que des puissances européennes aient conquis les territoires ainsi découverts. La naissance de Colomb, de Cortez, ou de Pizzarre, n'était pas nécessaire pour cela. La supériorité de l'Europe nous garantit que cela devait se faire d'une façon ou d'une autre (ce qui ne signifie pas que

(1) Dans ce dernier alinéa, j'ai adapté à mon sujet, presque mot pour mot, l'avant-dernier alinéa d'un ouvrage d'absolument tout premier ordre, mais demeuré presque inconnu : J. Cordier, *Jeanne d'Arc* (Paris 1948), où l'auteur résume quelles ont été les circonstances tout à fait exceptionnelles qui expliquent la levée de cette extraordinaire figure historique. Je regrette de n'avoir connu ce livre qu'après la rédaction de mon premier article.

le cours, ultérieur, de l'histoire n'eut pu être entièrement modifié (1) selon que telle ou telle puissance se fût emparée de tel ou tel territoire). Cette même prise de possession par l'Europe devait ainsi se produire, quel que fût l'équilibre relatif des forces entre puissances européennes (2).

Au contraire, la conquête arabe est impensable sans la naissance du Prophète (il fallait que ce fût lui et pas un autre) et sans l'équilibre de forces alors régnant dans les deux Empires, tel qu'il existait à ce moment-là. On voit donc la différence totale de situation, de mécanisme historique.

Une fois la conquête réalisée, on comprend assez bien que, dans le nouvel empire, une nouvelle culture soit apparue, encore qu'il soit étrange, nous l'avons noté, que l'influence de l'élément arabe y ait été si importante.

Par contre, ce qui, pour moi, demeure très obscur c'est pourquoi, au bout de quelques siècles, cette civilisation musulmane se fige presque complètement pour un millénaire, en sorte qu'elle se voit bientôt dépassée par la civilisation européano-chrétienne, situation qui a subsisté jusqu'à nos jours : c'est là, après la levée de Moh'ammed et la conquête arabe, le troisième problème fondamental de la sociologie générale de l'Islâm.

Un dernier mot touchant la méthode employée dans ma double recherche : elle consiste à essayer de dégager des faits historiques, des *types de mécanismes sociaux*, qui, durant un certain temps, semblent avoir été fondamentalement les mêmes dans des endroits et à des époques les plus divers. Je la crois utile, et même fructueuse, mais, comme toutes les méthodes, elle a ses limitations. Ici, le danger le plus grand, c'est de laisser aller son imagination et de se laisser entraîner par ses désirs. En matière sociale, le penseur s'imagine souvent avoir découvert

(1) Cf. L. Rougier, p. 226, de son remarquable *Traité de la Connaissance* (Paris, 1955) : « ..., il arrive que des différences très minimes dans les conditions initiales d'un système entraînent des divergences considérables dans les phénomènes finaux. On dit alors que ces phénomènes obéissent au hasard, ce qui ne veut pas dire que ces phénomènes soient soustraits, en droit, au déterminisme laplacien, ..., mais que leur connaissance est aussi impraticable que s'ils l'étaient effectivement ».

(2) On pourrait faire des observations exactement analogues touchant la conquête du Maroc par « une puissance européenne » au début du XX^e siècle.

une idée, une théorie, un principe, qui doit tout expliquer. En réalité, ou ces idées, etc., n'expliquent rien du tout (1) aux yeux du savant, ou elles ne sont que partiellement vraies (2). Pour ma part, je dis que mes idées sont essentiellement révisibles, selon les progrès de la science : mon concept des *types de mécanismes* (3) doit être étroitement asservi aux données de l'histoire. Aucune théorie n'explique tout. Seulement, cela, je le sais, tandis que les bâtisseurs des susdits systèmes ne le savent pas.

G.-H. BOUSQUET
(Alger)

(1) « Ce long enchaînement des causes particulières, qui font et défont les Empires, dépend des ordres secrets de la divine Providence » (Bossuet, *Discours*, in fine : III, ch. VIII). C'est la négation de la possibilité de toute science sociologique, dans le cas présent, Ses ordres nous demeurant inconnus.

(2) Entre autres exemples, les dogmes marxistes : par là même que ce sont des dogmes, ils entravent les progrès de la science indépendante, encore qu'ils soient, en partie, conformes à la vérité.

(3) On sait que les explications du type mécaniste sont abandonnées, de nos jours en physique : nos descendants, dans les siècles futurs, pourront en faire autant, quand la sociologie en sera au stade de la physique du XIX^e siècle.

LE CULTE DE MU'ĀWIYA AU IIIe SIÈCLE DE L'HÉGIRE

Au cours de ses recherches sur les califes umayyades dont il a défendu la mémoire avec tant d'ardeur et de verve, H. Lammens devait nécessairement — après I. Goldziher (1) — accorder un certain intérêt aux attestations, chez quelques auteurs arabes, d'un culte rendu *post mortem* à Mu'āwiya et à son fils Yazīd ; malgré la discrétion voulue des historiens de l'époque 'abbāside sur les « vertus » *(faḍā'il)* des Umayyades qu'ils tendaient au contraire à charger de tous les péchés, Lammens a pu noter en effet quelques témoignages de l'attachement persistant de certains Musulmans, généralement classés parmi les Ḥanbalites, au souvenir de Mu'āwiya (2) et de Yazīd (3), attachement qui paraît indépendant du mythe du Sufyānī (4), calqué sur celui du *mahdī* šī'ite.

Vingt-cinq ans plus tard, Ḥabīb Zayyāt publiait avec un bref commentaire (5) quelques fiches remplies au hasard de ses vastes lectures et donnait le texte arabe de plusieurs passages déjà signalés par Lammens, mais sans faire allusion aux dépouillements effectués par son prédécesseur, dont il devait pourtant bien connaître les travaux.

(1) Notamment *Muhammedanische Studien*, II, 46-7, 97 (trad. Bercher, 56-7) ; *ZDMG*, L, 97-128, 493, LIII, 646-7.

(2) *Le calife de Yazid Ier*, 14 [= *MFOB*, IV (1910), 246].

(3) *Op. cit.*, 485 sqq. [= *MFOB*, VI (1913), 480 sqq.].

(4) Voir la bibliog. citée dans notre éd. du *Tarbī'*, s. v. ; Guidi, *Origine*, 274.

(5) *Al-Tašayyu' li-Mu'āwiya fī 'ahd al-'Abbāsiyyīn*, dans *al-Mašriq*, 1928, 410-15.

Pour fixer les idées, voici, dans l'ordre chronologique, les principales notations de ces deux auteurs, avec un très petit nombre d'additions :

Yāqūt (1) reproduit dans la biographie d'Abū l-Ḥasan al-Madā'inī (mort vers 225/840) la tradition suivante : « Al-Ma'mūn ordonna à Aḥmad b. Yūsuf de m'introduire [c'est al-Madā'inī qui parle] auprès de lui ; quand je fus entré, il prononça le nom de 'Alī b. Abī Ṭālib et je lui citai à son sujet quelques ḥadīṯs; puis il parla des malédictions lancées contre lui par les Banū Umayya et je lui dis : « Je tiens d'Abū Salama al-Muṯannà b. « 'Abd Allāh, frère de Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Anṣārī le « récit suivant que quelqu'un lui avait fait : « Me trouvant en « Syrie, dit le narrateur, j'avais constaté que personne ne « nommait ses enfants 'Alī, Ḥasan ou Ḥusayn, car je n'entendais « que Mu'āwiya, Yazīd, al-Walīd. Un jour, je passai devant un « homme assis sur le pas de sa porte, et, ayant soif, lui demandai « à boire. « Ḥasan, appela-t-il, donne-lui à boire. — Tu as « bien dit Ḥasan ? m'écriai-je. — Mais oui, j'ai des enfants qui « se nomment Ḥasan, Ḥusayn et Ğa'far. Les Syriens donnent à « leurs enfants les noms des califes de Dieu [i. e. les Umayyades], « mais comme chacun d'entre nous a souvent l'occasion « d'adresser des malédictions et des injures à sa progéniture, « j'ai donné aux miens les noms des ennemis de Dieu [i. e. les « 'Alides] ; quand j'en maudis un, je ne maudis ainsi que les « ennemis de Dieu ! ».

Cette anecdote, même controuvée, témoigne d'un état d'esprit tout à fait attendu en Syrie où il était naturel que la haine des 'Alides et l'attachement aux Umayyades fussent plus vifs que partout ailleurs. Mais une seconde anecdote nous conduit en Irak et apporte une intéressante précision (2) : « J'ai entendu 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbal raconter ceci : « A l'âge où je « commençais à marcher, mon père me prit un jour par la main « et me fit traverser jusqu'au pont puis jusqu'à la mosquée « d'ar-Ruṣāfa. A notre arrivée, nous vîmes des jarres contenant « du *sawīq*, du *sakar* et de l'eau rafraîchie avec de la neige ;

(1) *Iršād*, V, 311 = *Udabā'*, XIV, 128 ; Ḥ. Zayyāt, 410-11 ; Guidi, *Origine*, 273.
(2) Ibn an-Naǧǧār, *Ta'rīḫ Baġdād*, apud Ḥ. Zayyāt, 414.

« des serviteurs tenant des gobelets disaient aux fidèles : « Buvez « pour l'amour de Mu'āwiya b. Abī Sufyān ». Je demandai à « mon père qui était Mu'āwiya et il me répondit : « Ce sont des « gens qui haïssent un homme [i. e. 'Alī] qu'ils n'ont pas la « possibilité d'attaquer ; aussi aiment-ils ses ennemis ».

En supposant que cette anecdote soit également controuvée et qu'en particulier le personnage mis en scène, Ibn Ḥanbal, ait été choisi par des Ḥanbalites partisans de Mu'āwiya, le fond demeure certainement authentique, car il s'accorde avec un détail figurant dans un document qu'il serait difficile de récuser, la lettre d'al-Mu'taḍid prescrivant de maudire le premier calife umayyade.

Déjà al-Ma'mūn avait eu l'intention, en 211 ou 212/826-7, d'ordonner que Mu'āwiya fût publiquement maudit, mais il s'était ravisé, sur le conseil du cadi Yaḥyà b. Akṯam qui l'avait mis en garde contre les réactions probables du peuple, particulièrement au Ḫurāsān (1). Il fallait que le danger fût grave pour que le calife songeât à prendre une telle mesure et, pour qu'il y renonçât, la foule des partisans de Mu'āwiya devait être nombreuse et puissante. Il est permis de croire que la situation ne s'améliora guère durant le IIIe siècle puisque, quelque soixante-dix ans plus tard, nous voyons à nouveau un calife, al-Mu'taḍid, faire rédiger, en 284/897, une circulaire prescrivant encore de maudire Mu'āwiya en chaire (2). Le calife se rendit aux raisons de son vizir 'Ubayd Allāh b. Sulaymān b. Wahb qui lui déconseillait de donner suite à son projet, de crainte d'une réaction violente de la *'āmma* ; comme l'avait fait al-Ma'mūn, il renonça à faire lire son rescrit dans les mosquées, bien qu'il eût pris des mesures de police préventives ; ordre avait en effet été donné au peuple de vaquer à ses occupations, interdiction faite aux *quṣṣāṣ* de se tenir dans les rues, aux

(1) Ṭabarī, III, 1098 ; Mas'ūdī, *Prairies*, VII, 90 ; Bayhaqī, *Maḥāsin*, 151 ; I. Goldziher, *Muh. St.*, II, 46 (trad. Bercher, 56) ; Lammens, dans *MFOB*, VI, 483 ; Guidi, *Origine*, 279 sqq.

(2) Goldziher, *Muh. St.*, II, 47 (trad. Bercher, 57) ; Guidi, *Origine*, 279 ; sur le texte de la circulaire, voir Ṭabarī, III, 2164 sqq. ; Ibn Abī Ḥadīd, *Šarḥ Nahǧ al-balāġa*, III, 442 sqq.

fidèles de se réunir pour discuter de la situation, aux porteurs d'eau enfin de dire selon leur coutume : « Que Dieu ait Mu'āwiya en Sa miséricorde ».

Le renoncement d'al-Mu'taḍid et les interdictions édictées permettent de mesurer l'ampleur du mouvement pro-umayyade dans la masse populaire de la capitale 'abbāside ; on y trouve une confirmation du rôle joué par les porteurs d'eau chez qui *raḥima Allāh Mu'āwiya* voulait dire tout simplement *la'ana Allāh 'Alī b. Abī Ṭālib*, et l'on devine que les *quṣṣāṣ* ne manquaient point de répandre dans le peuple les « vertus » de Mu'āwiya sous la forme de ḥadīṯs fabriqués par le parti favorable aux Umayyades, ou de poèmes très prisés de la foule, comme ceux que composait à la louange de Mu'āwiya le nommé Mūsà b. 'Ubayd Allāh b. Yaḥyà b. Ḥāqān (1), qui transmettait en même temps des ḥadīṯs. Un autre traditionniste, Yaḥyà b. Ġālib (2), faisait également circuler des traditions apocryphes, et une attestation encore plus précise de ce culte rendu à la mémoire de Mu'āwiya est fournie à propos d'Abū 'Umar az-Zāhid, qui est plus connu sous le surnom de Ġulām Ṯa'lab (3). Ce grammairien célèbre de Bagdad, mort en 345/957, avait la réputation d'un « fanatique adorateur » du calife umayyade ; il avait, dit-on, écrit un volume sur les « vertus » de son idole et ne permettait à personne de suivre ses leçons avant d'avoir étudié cet ouvrage ; ce dernier existait encore au temps d'Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī qui le juge sévèrement parce qu'il contenait des ḥadīṯs apocryphes (4). Un disciple de Ġulām Ṯa'lab, Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyà al-'Anazī, contribuait à la diffusion de ces contrefaçons qu'il tenait de son maître (5). Parmi ces ḥadīṯs, on cite les suivants : « Le Prophète a dit à Mu'āwiya qu'il serait ressuscité vêtu d'une robe (ou d'un manteau : *ḥulla* ou *ridā'*) de lumière dont l'extérieur serait de miséricorde

(1) Marzubānī, *Mu'ǧam*, 380.
(2) Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-mīzān*, VI, 273.
(3) Yāqūt, *Iršād*, VII, 29 = *Udabā'*, XVIII, 231 ; Ḥ. Zayyāt, 411 ; Guidi, *Origine*, 271.
(4) *Lisān al-mīzān*, V, 428.
(5) *Ibid.*

(raḥma) et l'intérieur de bénédiction *(riḍà)* » (1), et : « Mu'āwiya sera ressuscité comme prophète parce qu'il a porté la parole de Dieu et a cru en elle » (2).

Ces déviations annoncent la naissance d'un culte plus développé sur lequel al-Muqaddasī apporte un témoignage de quelque valeur ; il raconte en effet cette anecdote (3) : « J'étais un jour dans la mosquée de Wāsiṭ, quand je vis un homme autour duquel la foule s'était rassemblée ; m'approchant, je l'entendis qui disait : « Un Tel m'a rapporté d'après Un Tel « que le Prophète a dit : « Dieu appellera Mu'āwiya auprès de « Lui le jour de la Résurrection et le fera asseoir à Son côté ; « Il le parfumera de Sa main [avec de la civette], puis lui « retirera son voile devant les créatures, comme à une mariée ». — « Pourquoi cet [honneur] ? lui demandai-je ; parce qu'il a « combattu 'Alī ? Que Dieu agrée Mu'āwiya, mais toi, tu as « menti et tu es dans l'erreur. — Saisissez-vous de ce rāfiḍite ! » cria-t-il. La foule allait me faire un mauvais parti, mais un secrétaire d'administration me reconnut et l'éloigna de moi ».

Le même voyageur connut semblable mésaventure à Ispahan (4). « Les habitants d'Ispahan, dit-il, rendent à Mu'āwiya un culte ridicule et excessif. Comme on m'avait vanté un homme pour son ascétisme et sa dévotion, je quittai la caravane et me rendis auprès de lui pour passer la nuit dans sa demeure. Je me mis à l'interroger [et il me répondit normalement], mais quand je lui demandai ce qu'il pensait d'aṣ-Ṣāḥib [Ibn 'Abbād], il se répandit en malédictions contre lui. « Il nous « a apporté, me dit-il, un *maḍhab* que nous ne connaissons pas. « — Lequel ? demandai-je. — Il dit que Mu'āwiya n'est pas un « envoyé. — Et quelle est ta propre opinion ? — Je pense selon « la parole divine : « Nous ne distinguerons entre aucun de

(1) Rapporté par Ğa'far b. Muḥammad al-Anṭākī (*op. cit.* II, 124) et par Muḥammad b. al-Ḥasan (*op. cit.*, V, 125).

(2) Rapporté par Muḥammad b. al-Ḥasan *(ibid.)*.

(3) *Aḥsan al-taqāsīm*, 126 ; Lammens, dans *MFOB*, IV, 251 ; Ḥ. Zayyāt, 412 ; Guidi, *Origine*, 279.

(4) *Op. cit.*, 388-9 ; Lammens, dans *MFOB*, IV, 250-1 ; Ḥ. Zayyāt, 413 ; Guidi, *Origine*, 278.

« Ses envoyés » (1). Abū Bakr était un envoyé ; 'Umar était un « envoyé » et il cita les quatre califes orthodoxes puis ajouta : « Mu'āwiya était un envoyé. — Tu fais fausse route, lui dis-je. « Les quatre premiers étaient des califes et Mu'āwiya un roi ; « le Prophète a dit en effet : « Le califat, après moi, durera « trente ans, ensuite il deviendra royauté ». Il se mit alors à me couvrir d'injures et à m'accuser d'être rāfiḍite. Si la caravane ne m'avait pas rejoint, on m'aurait fait un mauvais parti ».

Les attestations de cette sorte, bien qu'isolées, montrent le développement du culte de Mu'āwiya dans des régions fort éloignées les unes des autres et en tout cas hors de la Syrie ; elles devaient être exploitées, avec des témoignages plus tardifs qui ne nous intéressent pas ici, par M. Guidi qui, quelques années après la publication de l'article de Ḥ. Zayyāt, s'attaquait à l'épineux problème de l'origine des Yazīdis et du rapport possible entre leur appellation et le nom du calife umayyade Yazīd b. Mu'āwiya (2). L'orientaliste italien, on le sait, a émis la thèse, que la Yazīdiyya « n'est que le reste d'une ancienne secte philo-umayyade née, à l'origine, d'un phénomène de nature politique, la fidélité à la dynastie umayyade » (3) ; la vénération à l'égard de cette famille est à la base du *ġulū* des Yazīdis qui professent des doctrines en partie identiques à celles des Šī'ites. Pour lui, en effet, il s'agit au départ « d'un ensemble d'opinions et de tendances à l'égard des Umayyades analogues à celles, bien connues, qui avaient pour objet les 'Alides » (4).

Guidi et Ḥ. Zayyāt sont, d'autre part, d'accord pour juger que cet amour exagéré est une réaction contre les outrances des 'Alides et une sorte de surenchère entre les deux partis. Les deux auteurs expliquent pareillement le développement du culte de Mu'āwiya chez les Ḥanbalites par le fait que ces derniers, qui cherchent à appliquer d'une façon rigide les normes orthodoxes, révèrent en Mu'āwiya le Compagnon et le secrétaire du Prophète,

(1) *Coran*, II, 285.

(2) *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell'Islām e del dualismo*, dans *RSO*, XIII (1932), 266-300.

(3) *Op. cit.*, 268.

(4) *Ibid.*

en son fils Yazīd le *tābi'* ; Guidi ajoute que le mouvement des Ḥanbalites tend à justifier « par des critères fondés sur des conceptions orthodoxes la conduite des Umayyades » (1).

* * *

Ces explications sont certainement valables dans leur ensemble, mais elles ne paraissent pas rendre suffisamment compte des raisons du développement, inattendu en Irak, d'un parti pro-umayyade hostile à la fois aux 'Alides et aux 'Abbāsides.

La traduction de la *Nābiṭa* de Ǧāḥiẓ (2) m'a déjà donné l'occasion de signaler qu'au début du IIIe/IXe siècle trois partis politico-religieux influents s'opposaient les uns aux autres : d'une part les Mu'tazilites qui soutenaient seuls les 'Abbāsides, d'autre part les Šī'ites, partisans naturels de la famille de 'Alī, enfin la *Nābiṭa* de tendance ḥanbalite qui glorifiait Mu'āwiya. Dans sa *risāla*, Ǧāḥiẓ attaquait violemment les Umayyades et montrait à quelle aberration, d'après lui, en était arrivée la *Nābiṭa* qui risquait à ses yeux de devenir d'autant plus dangereuse que, pour appuyer sa propagande, elle utilisait la même arme que les Mu'tazilites, le *kalām*. Tout en faisant allusion à quelques points de doctrine pour lesquels l'emploi du *kalām* s'était généralisé dans cette *Nābiṭa*, Ǧāḥiẓ n'indiquait cependant pas sur quoi elle se basait pour glorifier Mu'āwiya, ni quels arguments elle mettait en avant pour justifier son attitude. Or, depuis la publication de ma traduction, j'ai eu à ma disposition un manuscrit nouveau qui apporte, sur le problème du culte de Mu'āwiya, des données fragmentaires mais intéressantes, en ce sens que nous y trouvons, sous la plume de Ǧāḥiẓ, quelques-uns des arguments présentés par le parti pro-umayyade. Ce manuscrit pourrait bien être un fragment du *Kitāb imāmat Mu'āwiya b. Abī Sufyān* (3) signalé par Mas'ūdī et cité précisé-

(1) *Op. cit.* 271.

(2) Dans *AIEO Alger*, X, 1952, 307-8.

(3) Je dois exprimer ici toute ma reconnaissance à M. H. H. Abdul-Wahab qui m'a aimablement confié l'année dernière le texte en question. Il s'agit d'un ms. d'origine maghrébine acquis au Caire ; les premières et les dernières pages manquent,

ment par Guidi (1) dans son étude sur les Yazīdis ; « on sait, écrit l'orientaliste italien, que Ǧāḥiẓ qui, dans un tel livre, a sans doute développé des arguments chers au parti des 'Uṯmāniyya, apparaît... comme le défenseur en même temps des 'Uṯmāniyya contre les Rāfiḍa ou des Zaydiyya contre les 'Uṯmāniyya, selon l'impulsion de son esprit bizarre qui le poussait à soutenir avec une égale chaleur des thèses opposées ». Ce jugement, que Guidi emprunte d'ailleurs à Lammens, est faussé par les commentaires des critiques arabes qui feignent de ne pas comprendre le procédé généralement utilisé par Ǧāḥiẓ ; ses détracteurs mettent en effet sur le même plan les arguments qu'il cite d'après des correspondants réels ou fictifs, à l'appui d'une thèse à laquelle il est opposé, et ceux qu'il développe ensuite pour la détruire. Cette présentation est particulièrement claire dans l'extrait que nous voudrions examiner maintenant.

Au début du texte conservé, Ǧāḥiẓ reproduit l'argumentation de son correspondant qui, mettant en parallèle les divers membres de la *šūrà* instituée par 'Umar, constate la supériorité de Mu'āwiya, qui a parfaitement administré la Syrie, avec honnêteté, simplicité, justice. La confiance que lui témoignèrent toujours ses administrés montre que, contrairement à ce qui se produit d'ordinaire, la lassitude et l'ennui ne s'étaient point emparés d'eux, malgré la longue durée de son gouvernement, et qu'à sa mort, après vingt ans passés comme gouverneur et vingt ans comme calife, ils l'aimaient autant qu'au premier jour. « Quelle injustice, demande-t-il, commit Mu'āwiya entre le jour où 'Umar le nomma gouverneur et celui où fut assassiné 'Uṯmān ? A l'encontre de qui fut-il injuste et de quelle sorte

mais des passages qui se retrouvent dans d'autres textes ǧāḥiẓiens me permettent d'affirmer que ce ms. contient bien une *risāla* de Ǧāḥiẓ ; il est dans l'ensemble très défectueux et nombre de mots sont illisibles ; le début, où sont énumérés les arguments présentés par le correspondant de l'auteur, est heureusement assez bien conservé,malgré des taches qui recouvrent une partie du texte.

Le problème qui reste à résoudre est le rattachement de cette *risāla* à l'un des titres transmis par les biographes de Ǧāḥiẓ ; jusqu'à plus ample informé, je considère qu'il s'agit d'un passage du *Kitāb imāmat Mu'āwiya*, mais j'espère être bientôt en mesure de définir avec plus de précision l'origine de ce texte.

(1) *Origine*, 273.

est l'iniquité commise ? Qui en a connaissance ? Qui peut en témoigner ? Si vous prétendez que son refus d'abandonner ses fonctions est une iniquité, et que c'est pour cette raison qu'il fut qualifié de *qāsiṭ* (1), qualification qui s'étendit ensuite à la masse de ses fidèles, nous ajouterons aux arguments déjà exposés (2), que nous n'avons vu aucun de vos *fuqahā'* ne pas accepter la pension que Mu'āwiya lui versait, ni refuser ses récompenses, ni faire rayer son nom de son *dīwān*, ni cesser d'acheter les captifs provenant du butin fait par ses officiers dans les marches de sa province... L'année où al-Ḥasan lui abandonna le califat a été nommée « l'année de la réunion ». 'Abd ar-Raḥmān b. Samura — un des plus grands Compagnons — lui remit des fonds qu'il détenait, alors que 'Alī vivait encore, en disant : « J'ai perçu cet argent dans l'union et je ne suis disposé à le « verser que dans l'union ».

A ces arguments généraux basés sur des traditions plus ou moins authentiques sur les mérites de Mu'āwiya, il serait aisé d'ajouter une série de ḥadīṯs forgés par le parti pro-umayyade, mais on n'en trouve pas trace dans la *risāla* de Ǧāḥiẓ, alors qu'on y relève — et c'est ce qui en fait tout l'intérêt — des propos fort sensés que Mu'āwiya aurait tenus pour expliquer sa conduite et dans lesquels Ǧāḥiẓ verra la griffe des *mutakallimūn*. « [Le gouvernement de la Syrie], aurait-il dit, est un poste où m'a placé 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb, et, du jour où il m'a confié ces fonctions, il ne me les a jamais retirées, alors qu'il ne manquait pas de remplacer ses hauts fonctionnaires et de les jeter en disgrâce à l'occasion de quelque action qu'ils avaient commise ; parfois même il les faisait conduire [sous escorte] auprès de lui. Or je n'ai jamais encouru sa colère depuis le jour où il m'a accordé sa faveur ; il ne m'a jamais révoqué après m'avoir nommé. Il m'a ensuite confié tous les *arbā'* après ne m'avoir

(1) Le Prophète aurait dit à 'Alī : « Tu combattras après moi *an-Nākiṯīn wa-l-qāsiṭīn wa-l-māriqīn* » ces trois groupes furent identifiés respectivement à Ṭalḥa et az-Zubayr et leurs partisans, Mu'āwiya et ses partisans, 'Abd Allāh b. Wahb ar-Rāsibī et ses partisans.

(2) Dans la partie de la *risāla* qui est perdue.

nommé qu'à un seul (1), il a renforcé mon pouvoir et assuré mon autorité. 'Uṯmān a confirmé ces dispositions, les a accentuées, renforcées et affermies ; il ne m'a pas marqué, durant les années de désunion, plus de faveur que durant les années d'union.

« Ensuite [toi, 'Alī,] tu m'as ordonné de me démettre sans que j'eusse commis de faute, alors que tu n'avais pas reçu le califat à la suite d'une consultation et d'une élection, comme il en avait été pour 'Uṯmān ; ce dernier ne t'avait pas formellement désigné, comme Abū Bakr l'avait fait pour 'Umar ; la communauté n'avait pas été unanime sur ton nom, comme elle l'avait été à l'égard d'Abū Bakr. Donc quand tu m'as combattu pour prendre ce que je détenais, je n'avais pas à te livrer, dans la désunion, un joyau que j'avais reçu de mains autorisées pendant la période d'union. Si tu me laisses, je le remettrai à un personnage semblable à celui qui me l'a confié ; mais j'ai le droit de t'en interdire l'accès par les armes si tu lèves contre moi les armes, de te le refuser en faisant valoir des arguments, si tu me le réclames en présentant des arguments ».

« Supposez que ce joyau, qui est tombé entre mes mains et sur lequel j'ai acquis le droit du possesseur, soit un objet trouvé et qu'il me soit réclamé par quelqu'un dont la propriété ne soit établie à mes yeux ni par des preuves incontestables, ni par des marques servant à prouver le droit que l'on possède sur un objet inventé ; en refusant de te le livrer, je respecte le droit et toi, en me le réclamant, tu tombes dans l'injustice. Si tu me combats, je te combattrai pour défendre mon droit ; si tu t'en abstiens, j'attendrai que le propriétaire véritable vienne me le réclamer. Si Sa'd (2) me l'avait demandé, sans qu'il me parût plus digne que toi du califat, et si je le lui avais remis, n'aurais-je pas commis en sa faveur une injustice ?... En ignorant ta supériorité sur Sa'd, je ne serais pas dans une pire situation que Sa'd quand il a méconnu ta supériorité sur lui... Si vos valeurs avaient été nettement tranchées aux yeux de 'Umar,

(1) Il n'avait d'abord reçu que le gouvernement de Damas ; les autres provinces de Syrie lui furent ensuite confiées à mesure que les armées arabes avançaient.

(2) Il s'agit de Sa'd b. Abī Waqqāṣ, qui faisait partie de la *šūrà ;* voir *E. I.*, s. v.

si vos situations, à vos yeux et aux yeux de ceux qui vous examinaient, n'avaient pas été difficiles à démêler, c'eût été un défaut et une marque d'incapacité de recourir à la consultation et c'eût été de la part de 'Umar un signe de faiblesse et d'ignorance que d'adopter pour vous cette solution. Comment as-tu pu alors t'abstenir de t'élever contre la candidature de Sa'd, alors que tu la désapprouves maintenant ? Montre-nous la vertu que tu as acquise et le défaut qui s'est révélé en lui ! »

A propos du meurtre de 'Uṯmān, Mu'āwiya aurait dit : « Mon imām, mon calife, a été injustement tué ; mon cousin, mon bienfaiteur, a été assassiné, abandonné de tous. J'ai vu ensuite, durant une période de révolution et de désunion, que son meurtrier et les violateurs des choses sacrées qui l'entouraient jouissaient d'une position privilégiée, tandis que ses vengeurs étaient faibles ; or ce sont mes parents et mes proches. Si je recherche les coupables et les emprisonne jusqu'à ce que soit établi un *imām* qui les jugera, si cette action est imposée par la défense des mœurs, la protection du droit sacré et la reconnaissance, j'aurai bien agi au regard de la religion, de la défense des mœurs, de la fidélité et de l'amitié, comme de la proche parenté et des devoirs imposés par la reconnaissance. Comment donc agirais-je correctement et serais-je approuvé en renonçant à tenter de les poursuivre, à en assumer la peine, à m'y consacrer et à en supporter l'épreuve, avec les ressources, la force, les armes et les hommes dont je dispose, alors que les assassins sont connus et que personne n'ignore le lieu où ils se trouvent ? Si quelqu'un m'empêche de m'assurer de leur personne, il sera injuste. En les arrêtant, ne serai-je pas semblable à un peuple qui, ayant perdu son *imām*, s'empresserait d'arrêter les voyous, la lie et les fauteurs de troubles des diverses fractions et tribus, et les emprisonnerait jusqu'à ce que l'union soit réalisée et l'unanimité faite ? Si quelqu'un m'empêche par les armes de me saisir de ces assassins, je le poursuivrai par les armes ; si cette action est commise par un homme tenu pour juste *('adl)*, sa *'adāla* cessera, sa qualification juridique changera ; or l'imāmat n'est accessible qu'à un juste et ne saurait être confié à un homme qui a trempé dans le meurtre de 'Uṯmān, ou a aidé à tuer un

Musulman, ou a empêché un vengeur de s'assurer de la personne du meurtrier de son parent... »

Pour toutes ces raisons, Mu'āwiya aurait prétendu être plus digne du califat que les autres membres de la *šūrà* ; et puis, aurait-il dit, « les membres du conseil, qui n'étaient plus que quatre [à la mort de 'Uṯmān], auraient dû se réunir pour élire le calife ; alors que l'on avait critiqué la désignation de 'Umar par Abū Bakr, personne ne s'était élevé contre le choix, par 'Umar, d'un conseil d'électeurs. Parmi les six, personne n'a dit : « Il y a parmi nous quelqu'un qui ne devrait pas y être », ni : « Il y a dans la communauté quelqu'un qui devrait être avec nous » ; dans la communauté, personne n'a dit : « Il y a parmi eux quelqu'un qui ne devrait pas y être, et parmi nous quelqu'un qui devrait être avec eux ».

Comme 'Alī ne méritait pas le califat pour les raisons qui ont été indiquées, comme ni Ṭalḥa ni az-Zubayr ni Sa'd n'en étaient dignes eux non plus, c'est Mu'āwiya seul qui pouvait y prétendre, étant entendu que la mort de deux membres de la *šūrà* ne privait pas les survivants de leur droit de vote et que c'est parmi eux que devait être choisi le calife.

Bien que la suite du texte dont nous disposons soit altérée et incomplète, on devine l'argumentation que Ǧāḥiẓ va opposer à celle de son correspondant ; tout d'abord, il va s'inscrire en faux contre les propos prêtés à Mu'āwiya, car, dit-il, s'il les avait réellement tenus ou s'il y avait seulement songé, il n'aurait pas manqué de reprendre de tels arguments devant ses troupes, et les traditionnistes en feraient état ; or on n'en trouve trace nulle part, et même les transmetteurs de traditions les plus sujets à caution n'en soufflent mot. Au surplus, ces arguments n'ont guère de valeur et Ǧāḥiẓ déclare que s'il les a reproduits c'est qu'il est sûr de les détruire le plus aisément du monde, sinon il n'aurait pas commis la maladresse de donner à ses adversaires des verges pour se faire fouetter. Mais il ajoute : « Je ne dis pas que Mu'āwiya manquait d'intelligence, de profondeur d'esprit, de perspicacité, mais en admettant qu'à son esprit et à son intelligence viennent s'unir ceux de 'Amr b. al-'Āṣ, d'al-Muġīra b. Šu'ba, de Ziyād, d'al-Aḥnaf b. Qays,

d'al-Muhallab et de tant d'autres, ils seraient incapables de trouver le moindre de ces arguments par leurs propres moyens, car il est nécessaire pour cela de faire appel à la dialectique » ; or, conclut Ǧāḥiẓ, la dialectique était inconnue à leur époque et il en résulte que toute cette argumentation a été fabriquée par des *mutakallimūn* hostiles à 'Alī b. Abī Ṭālib.

C'est bien en effet d'hostilité à 'Alī qu'il s'agit, et non d'amour pour la personne de Mu'āwiya, et le commentaire de Ǧāḥiẓ confirme les attestations déjà signalées à propos des porteurs d'eau. On comprend ainsi qu'une partie de la communauté irakienne, qui n'avait aucune raison d'aimer particulièrement Mu'āwiya, se soit servie de son nom, car il symbolisait avant tout l'opposition à 'Alī b. Abī Ṭālib. On saisit moins immédiatement les mobiles de l'hostilité que cette faction manifestait à l'égard des 'Abbāsides, à une époque où ils ne pouvaient plus s'identifier aux 'Alides. Que les Syriens fondamentalement pro-umayyades aient été fidèles à la mémoire de Mu'āwiya, il n'y a là rien que de très naturel, mais on sait que, sous les Umayyades, l'Irak avait été le refuge de tous les opposants, que Kūfa était šī'ite et Baṣra 'uṯmānienne — sans être pour autant favorable aux califes de Damas — et que cette région de l'empire avait été le théâtre des révoltes ḫāriǧites. Or, après avoir soutenu la propagande 'abbāside, non point par sympathie pour cette maison, mais par hostilité systématique à l'égard du pouvoir, l'Irak — ou tout au moins une partie de la masse irakienne — tourna, comme la Syrie, sa haine contre les 'Alides, et aussi contre les 'Abbāsides qui détenaient le pouvoir, et ce fut là que se développa d'abord la résistance. Pour constituer l'assise du mouvement, on choisit non seulement quelques idées — par exemple celle de l'incréation du Coran —, mais aussi un homme, et parmi tous les grands personnages du passé, Mu'āwiya sembla tout indiqué car il représentait l'une des grandes familles de l'Islam ; il suffisait ensuite de l'entourer d'une auréole de légende. De ce procédé politique qui consiste à créer un mythe, on trouverait aisément maints exemples dans l'histoire ancienne et moderne des Arabes, car il exerce un puissant attrait sur la masse inculte et éprise de merveilleux. Le plus souvent, les

gouvernants ainsi visés emploient la force brutale et tout rentre dans l'ordre, les survivants se bornant à aller cacher leur déconvenue dans quelque région peu accessible ; ce « néo-umayyadisme » artificiel, qui présentait pourtant un danger, ainsi que le laissent supposer les attaques réitérées de Ǧāḥiẓ et les hésitations des califes, ne semble cependant point s'être traduit par des actes sanglants. Sans doute n'en eut-il pas l'occasion, car ses tenants principaux, qui ne furent pas étrangers à la restauration de l'orthodoxie au milieu du IIIe/IXe siècle, s'estimèrent satisfaits. Quant à la masse, que les slogans du parti auraient pu soulever quelques années plus tôt, elle se contenta d'entretenir le mythe qui, sur un plan plus religieux que politique, aboutit peut-être à l'hérésie des Yazīdis, dans la mesure où sont exactes les conclusions de M. Guidi.

Charles PELLAT
(Paris)

L'HUMANISME DANS LA PENSÉE ARABE

L'homme est une corde tendue sur l'abîme qui sépare deux infinis : l'être absolu et le néant absolu. Aussi son être est-il un tissu de ces deux contradictoires, la part de chacun étant inégale selon les moments historiques avec tout ce qu'ils renferment de possibilités oscillantes entre un flux et un reflux dans le courant d'une destinée dynamique de l'Esprit. Mais quelque grande que soit cette inégalité, quantitativement et qualitativement, la source jaillissant éternellement de l'être vivant est toujours l'Homme, et l'Homme seul, quoiqu'il oublie ou feigne d'oublier cette origine en se mettant en conflit avec soi-même et en soumettant l'un de ses éléments existentiels à l'autre pour que s'établisse une relation du Créateur au Créé, de l'Adoré à l'Adorateur. Mais peu après il revient à la source originelle de l'être pur, c'est-à-dire à lui-même pour y puiser ses normes de valeur, et recommencer un moment nouveau qui aura dans l'évolution de la culture une place prépondérante.

Ce retour axial à l'être essentiel originel est ce qu'on appelle en Histoire Universelle « l'Humanisme ». Chaque culture qui atteint son plein épanouissement doit accomplir cet acte décisif. C'est pourquoi nous devons le retrouver dans toutes les cultures pleinement épanouies, les différences ne résidant que dans les couleurs locales et les équations personnelles. Ces différences, d'ailleurs, sont infimes, tandis que les traits généraux sont les mêmes pour toutes les cultures. Aussi n'est-il plus admissible, dans le Verstehen historico-existentiel, de réserver le nom de cette tendance à l'Humanisme européen seul ; ce serait là une vue courte de l'histoire, une fausse perspective, ou bien une

méprise sur le sens réel de cette tendance, ou bien encore une ignorance de ses vrais éléments constitutifs dans une culture donnée. Mais toutes ces raisons ou la plupart d'entre elles sont aujourd'hui en train de disparaître, ce qui va ouvrir de vastes perspectives pour une intelligence historique exacte, grâce surtout à la Kulturphilosophie et à la Geschichts-Philosophie chez les philosophes existentialistes.

Nous assistons aujourd'hui à une réhabilitation de ce genre en ce qui concerne la culture grecque grâce aux recherches de Werner Jaeger (1) et de Giuseppe Saitta (2), qui ont si bien montré l'existence et analysé la nature de l'humanisme grec représenté par les Sophistes ; et par là ils ont estimé cette doctrine à sa juste valeur et lui ont assigné sa place décisive et prépondérante à l'intérieur de l'évolution de la culture grecque.

Nous voyons d'autre part que ce terme « humanisme » est devenu d'usage très courant. Dans cet usage on remarque deux sens : l'un historique, et l'autre doctrinal. Chez Jaeger et ses partisans qui forment l'école du nouvel Humanisme (3), on cherche à recréer un nouvel Humanisme correspondant à l'Humanisme du XIVe au XVIe siècle en Europe, en donnant une vie nouvelle à l'héritage grec et en l'assimilant dans un Erlebnis (une expérience vécue), ce qui se fera en le transportant du passé au présent. De même chez Saitta (4), mais celui-ci tend surtout à s'inspirer de l'Humanisme moderne en Italie. Quant au sens doctrinal, on le trouve surtout sous la plume des philosophes existentialistes (5) ; mais chez eux il a un sens très différent de celui qu'on trouve chez les premiers, car ce sens-là ne s'appuie pas sur une expérience historique reçue, mais sur un système complet dont le centre de perspective est d'ores et déjà l'homme,

(1) Werner Jaeger : *Paideia*, I, p. 11 ; *Aristoteles*, Berlin, 1923.

(2) G. Saitta : *L'Illuminismo della Sophistica greca*, Milano, 1938.

(3) W. Jaeger : « Der Humanismus als Tradition und Erlebnis », in *Vom Altertum zur Gegenwart*, Leiqzig, 1919 ; *Humanismus und Jugendbildung*, Berlin, 1921.

(4) G. Saitta : *L'Educaztone dell' Umanesimo in Italia*, Venezia, 1928 ; *Filosofia italiana e umanesimo*, Venezia, 1928.

(5) J. P. Sartre : *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946. — M. Heidegger : *Ueber den Humanismus*, 1947.

et qui regarde l'existence humaine comme étant la seule et la véritable, de sorte qu'il puisse avoir pour mot d'ordre : de l'homme à l'homme par l'homme, ou : tout est pour l'homme, rien contre l'homme, et rien en dehors de l'homme — si l'on peut employer cette sorte d'expression déjà fameuse en politique.

En ce qui regarde la culture arabe rien n'a été fait en ce sens jusqu'à présent ; la question même n'a été soulevée d'une façon explicite que chez un seul savant, et sa réponse était négative. Nous voulons parler de C. H. Becker qui a frôlé cette question deux fois dans deux conférences (1). Dans la première d'entre elles il conclut en disant que la grande expérience décisive pour l'Occident était l'Humanisme (2) ; et après l'avoir nié en Orient, il se demande pour quelles raisons. Nous avons eu l'occasion (3) de discuter sa thèse et ses arguments ; nous nous sommes efforcé de montrer que sa thèse n'est pas défendable. Le fait est qu'il a voulu se représenter la formation de l'humanisme comme se faisant de la même manière et sous les mêmes facteurs et avec les mêmes éléments que l'Humanisme européen, ce qui n'est pas vrai, vu la différence énorme entre l'esprit de chacune de ces deux cultures ; et cela aurait dû lui montrer le bon chemin conduisant à la découverte de cette tendance dans la culture arabe.

C'est ce chemin que nous voulons indiquer dans notre étude d'aujourd'hui, pour bien mettre la main sur elle, la dégager, montrer ses caractères distinctifs et un peu de son évolution. Aussi devrons-nous mettre en relief une vérité essentielle dont l'ignorance était à l'origine du mépris des chercheurs à l'égard de cette tendance dans la pensée arabe. C'est que l'humanisme dans les deux sens, historique et doctrinal, ne peut procéder que de l'esprit originel de la culture à laquelle il appartient. C'est pourquoi il ne faut pas demander à la renaissance d'un héritage spirituel dans une culture quelconque ce que vous demandez à sa renaissance dans une autre culture différente de la première ;

(1) C. H. Becker : *Islamstudien*, I, 24-39 ; *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, Berlin 1931.

(2) *Islamstudien*, I, S. 34.

(3) Cf. notre livre : *Histoire de l'athéisme en Islam*, pp. 4-9. Le Caire, 1945.

nous sommes ici en présence d'un processus chimique qui varie selon les éléments qui entrent en action. Si l'héritage grec a donc produit un humanisme en Europe du XIVe au XVIe siècle, cela ne veut pas dire qu'il doive produire le même phénomène ou un phénomène semblable dans toute autre culture avec laquelle il entre en rapport.

De même, le fait qu'il n'a pas produit ce phénomène en Orient ne veut pas dire que cette tendance n'y a pas existé ; car l'héritage grec n'est pas le seul à produire l'humanisme, mais chaque culture a ses facteurs propres qui engendrent ce phénomène. D'ailleurs, l'humanisme doit exister dans toute haute culture, et ses traits généraux, comme nous l'avons déjà dit, se ressemblent entre toutes les cultures.

La chose étant ainsi, nous devons montrer :

1. Les caractéristiques de ce phénomène en général ;

2. Son existence dans la culture arabe comme un courant conscient de lui-même ;

3. Son évolution et ses différences individuelles.

1

L'humanisme a pour première caractéristique l'affirmation que la norme de valeur est l'Homme. Déjà la Sophistique grecque dans la bouche de Protagoras a proclamé que « l'homme est la mesure de toutes choses, des choses qui sont en tant qu'elles sont et des choses qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas ». Cette phrase doit être comprise dans un contexte existentiel véritable, et non pas en un sens banal et erroné comme on l'entend ordinairement. Protagoras ne vise pas par là l'homme individuel, mais l'homme en général, car il ne fait ici qu'opposer l'homme aux dieux d'une part, et à l'être physique, c'est-à-dire à la nature d'autre part ; il veut ramener toute norme de valeur à l'homme, et non pas aux choses physiques externes, ou aux êtres transcendants postulés comme cas-limites et non pas réels. La Sophistique, voyant l'homme perdu dans la nature externe et dans le monde divin, a voulu le sauver en le ramenant à sa

source originelle. Toute autre interprétation de cette phrase riche de sens, qui devrait être l'emblème de toute philosophie existentielle, est un contresens commis exprès par les adversaires.

C'est cela même qui a été affirmé par les humanistes de la Renaissance européenne, et surtout par Pétrarque qui a voulu tout ramener au sujet et lui imposer une sorte d'autonomie, de sorte qu'aucun facteur externe ne puisse avoir d'influence quelconque sur lui : « car tout ce qui est extérieur à toi-même n'est pas de toi ni à toi, et tout ce qui est vraiment à toi est chez toi et avec toi ; rien ne peut te donner quelque chose, ni t'en priver » (1). Mais il faut remarquer que l'aspect moral dans son humanisme domine, et fait qu'il se préoccupe surtout de l'application pratique de ce sens. Car les humanistes de la Renaissance en Italie se sont efforcés de créer un style dans la vie pratique et dans l'art, plus que de se soucier du côté métaphysique. Celui-ci se trouve plus clairement chez Paracelse et les alchimistes qui ont opposé le microcosme au macrocosme pour faire, en fait, du second une copie du premier afin de ramener tout l'être à l'homme. De même chez Montaigne on remarque cette tendance métaphysique, mais allégée par un sourire sardonique plein de sens.

La deuxième caractéristique est l'exaltation de la Raison et la réduction de la connaissance à cette faculté. Le rôle de la Sophistique dans ce domaine est connu. Sur les traces d'Anaxagore, ils ont mis à la place des dieux de l'Olympe un seul Dieu qui est la Raison. L'Humanisme européen se base essentiellement sur la Conscience que le véritable univers humain réside dans l'autonomie totale de la Raison. Ce sens, nous le trouvons très clairement chez Melanchton qui a fait de la lumière naturelle, c'est-à-dire de la raison humaine, le fondement de toute connaissance.

Puisque nous avons dégagé le rang de l'homme en ramenant à lui toute norme de valeur et en plaçant la raison au centre de l'Univers, il nous reste à faire un mouvement de retour vers l'extérieur, non pas pour y absorber l'homme, mais pour qu'il

(1) F. Petrarca : *Lettere Familiari*, lib. XV, 10 ediz. Firenze, 1863.

s'affirme et s'impose au monde extérieur. L'homme dans cette tendance vers la nature en général — la nature apprivoisée et amie, non pas la nature dominatrice et écrasante — obéit à deux mobiles : le premier est la conquête de l'objet par le sujet, lui imposant ses valeurs et l'employant comme instrument pour réaliser ses possibilités, en tant que ce monde d'objets est un monde d'ustensiles ; le second est l'opposition de la nature à la Divinité après la conquête de celle-ci, pour que la nature lui vienne en aide dans l'invasion du seul royaume restant, c'est-à-dire le royaume de la Divinité.

C'est pourquoi la troisième caractéristique de l'humanisme est la glorification de la nature et son adoration en quelque sorte. Mais nous devons bien comprendre la différence entre ce culte et le culte primitif de la nature chez les primitifs. Ce culte humaniste de la nature est semblable au culte de l'amant pour sa chère bien-aimée ; mais l'autre culte de la nature n'est qu'une adoration dictée par la peur de sa force. Combien donc sont-ils différents ! Comme la bien-aimée véritable est celle que vous créez vous-même, de même la nature chez les humanistes est en quelque sorte créée par ceux-là qui l'ont aimée et adorée selon des rites déterminés ; c'est pourquoi leur adoration est en fait une image réfléchie dans un miroir. Aussi faut-il comprendre cela en un sens très profond. La doctrine des Sophistes qui dit que la nature est la créatrice des lois et la norme des valeurs est en même temps une doctrine qui dit que l'homme est la mesure de toutes choses ; car la nature n'est plus celle de Thalès et d'Anaximène, mais elle est l'objectivation du sujet dans la réalisation de ses possibilités propres en dehors d'elle dans le monde. Chez les humanistes européens, la nature n'est plus celle des Scolastiques, c'est-à-dire l'opposé de la Grâce divine et elle n'est pas mauvaise par suite du péché originel, ne pouvant plus faire son salut que par un acte extérieur surnaturel qui est la grâce divine, ce qui empêche toute spontanéité de l'esprit et toute volonté individuelle de faire son salut par ses propres moyens. Mais la nature est devenue une partie de la réalité humaine ; car elle « n'est pas autre chose que la substance spirituelle de l'homme lui-même en train de se découvrir soi-

même comme une conscience de soi » (1), comme c'est le cas surtout chez Pétrarque. Elle devient, dans l'explication scientifique et chez les alchimistes comme Paracelse et Agrippa von Nettesheim, la norme de toute interprétation (2).

Tout ceci avait eu de grandes conséquences en ce qui concerne le progrès dans la connaissance des forces de la nature. L'homme sentit sa puissance de domination sur la nature extérieure. D'où est née sa foi dans le progrès général et continu de l'humanité. Si les Sophistes ont déployé beaucoup d'effort dans le domaine de la παίδεια et la diffusion de la culture parmi le plus grand nombre de citoyens, ce n'était que pour appliquer ce principe. L'humanisme européen a donné à ce principe tout son sens et en a tiré toutes les applications, ce qui a eu pour résultat un immense développement dans les domaines de la science et de la technique. C'était une réaction violente contre la tendance scolastique de limiter la science à des règles fixes, qu'une poignée d'hommes possède seule le droit d'interpréter et de protéger contre toute espèce d'innovation ou de développement. Le cachet essentiel de cette quatrième caractéristique de l'humanisme est que ce progrès ne peut se faire que par l'homme lui-même et par ses moyens propres, et non pas par une force extérieure ou transcendante à l'univers. En cela, il y a la plus forte affirmation de l'action et de l'activité réalisatrice en l'homme.

La raison qu'exalte l'humanisme n'est pas cette raison sèche, abstraite, qui ressemblerait à une machine à fabriquer des concepts figés dépourvus de vie, comme la raison scolastique perdue dans un désert de vide dialectique et stérile syllogistique, mais elle est cette conscience totale de l'âme humaine vis-à-vis des objets extérieurs ; aussi va-t-elle de pair avec le sentiment et ne s'oppose-t-elle pas à lui, et elle s'appuie sur le sens vivant et concret.

C'est pourquoi l'humanisme se distingue par une cinquième caractéristique, qui est la tendance esthétique s'inspirant

(1) Saitta : *L'Educazione dell'Umanesimo*, 1928, p. 4.

(2) Wilhelm Dilthey : *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, tr. ital. da G. Sanna. Vol. I, p. 218 sqq, Venezia, 1927.

quelquefois du sentiment pour percevoir l'être dans quelques-unes de ses manifestations. Cela explique pourquoi les Sophistes se préoccupaient de la rhétorique en tant qu'elle est un bel art qui parle au sentiment et prend sa source dans les sensations. Si leurs œuvres n'étaient pas perdues, nous aurions pu trouver en elles une préoccupation constante des concepts du beau réalisés dans les arts grecs très florissants à leur époque ; et ce n'est pas par hasard que vivaient à leur époque les Phidias et les hommes de la première école attique, qui avaient un sens artistique si clair et si frais. L'humanisme européen, lui aussi, se fonde en principe sur ce côté esthétique et sentimental très prononcé. L'évidence de ce fait nous dispense d'en dire plus.

2

Puisque nous avons montré ces caractéristiques de l'humanisme en général, nous devons essayer de les indiquer en ce qui concerne la Culture arabe.

Pour ce faire, il nous faut d'abord préciser le sens dans lequel nous entendons la Culture arabe. Celle-ci n'est pas la civilisation musulmane, mais elle est celle définie par Spengler comme étant la culture qui est née dans un vaste domaine limité au Nord par une région dominée par Edesse, au Sud par la Syrie, la Palestine et l'Égypte où domine Alexandrie ; à l'Est par la rivière Syhoun, c'est-à-dire l'Iran tout entier ; à l'Ouest la Méditerranée ; au plus lointain Sud l'Arabie, au plus lointain Nord Byzance. Elle est *née* aux cinq premiers siècles de l'ère chrétienne, ce qui constitue le printemps de cette culture, mais elle a été précédée par cette enfance dans les bras de laquelle elle s'est éveillée. Cette enfance est représentée pour la première fois par les religions révélées chez les Persans, les Juifs et les Chaldéens autour de 700 avant J.-C. —, et elle apparaît pour la *deuxième fois* aux environs de 300 avant J.-C. avec tous ces courants qui étaient des prophéties sur le Destin du monde et le futur des peuples, et en qui se trouvaient cette distinction dualiste entre la lumière et les ténèbres et les différentes conceptions regardant le paradis, l'enfer et l'eschatologie en général,

avec tout ce qui l'accompagne de révélation concernant un prophète à venir. La Culture arabe jouissait de son printemps jusqu'au moment où les Arabes et l'Islam sont venus, consolidant leur domination sur les frontières orientales et septentrionales de la péninsule arabique, comme une avant-garde de cette grande conquête qui a été accomplie par les Arabes grâce à l'Islam. Alors l'Islam et les Arabes ont constitué *l'été* de cette culture et l'ont parachevée jusqu'à sa fin. Ce n'est pas ici le lieu de parler des éléments constitutifs de cette période de la Culture arabe — d'ailleurs nous avons entamé ce sujet à plusieurs reprises (1) — ni de montrer la part de chaque race dans sa formation et la détermination de ses éléments caractéristiques. Ce qui nous importe ici, c'est d'établir les faits suivants :

1. Le berceau de la Culture arabe — comme nous l'avons définie — est la Perse, la Mésopotamie et la Palestine ; ses origines spirituelles sont tirées donc des religions révélés chez les Persans, les Juifs et les Chaldéens dans la période qui va de l'an 700 avant J.-C. et le commencement de l'ère chrétienne.

2. La civilisation musulmane constitue une période de la Culture arabe, l'Islam ou la langue arabe ou les deux à la fois étant le lien d'unité. C'est pourquoi nous n'entendons par « arabe » dans l'expression « pensée arabe » aucun sens éthique ou religieux, mais nous l'entendons d'abord dans un sens exclusivement linguistique : tous ceux qui ont écrit en arabe se rangent sous ce terme ; et ensuite dans un sens culturel : tous ceux qui appartiennent à cette unité culturelle qui s'appelle la « Culture arabe » ou « magique » entrent dans la même catégorie. Mais nous allons nous limiter à ceux qui ont écrit en arabe ou ont existé après l'avènement de l'Islam.

Pour comprendre l'humanisme chez eux, nous devons indiquer ses manifestations précédentes dans la Culture arabe en général. Car l'humanisme, dans une culture déterminée, n'apparaît pas une seule fois et d'un seul coup, mais il existe sous différentes formes dans des périodes différentes ; il apparaît le plus claire-

(1) Cf. notre livre : *De l'histoire de l'Athéisme en Islam*, pp. 3-19. Le Caire, 1945.

ment à une époque qui va des derniers jours de son printemps aux premiers jours de son été : dans la civilisation faustinienne (européenne) il est apparu sous une forme primitive à la fin du XIII^e siècle, mais il a pris sa forme principale du XIV^e au XVI^e siècle ; et ses formes continuent à se multiplier et à se renouveler, comme c'est le cas en Allemagne au XVIII^e siècle chez Winckelmann et Goethe, au XX^e siècle chez Jaeger — mais elles sont d'une moindre importance et sont assez artificielles, car elles ne sont pas issues de l'esprit de la culture à cette époque d'une façon naturelle et spontanée.

La première forme un peu claire de l'humanisme dans la Culture arabe apparaît pour la première fois au temps de Khosroès Anushirwân, ce monarque éclairé de qui l'on dit qu'il a été platonisant, qu'il s'est intéressé aux problèmes philosophiques et leur a fait une large place dans ses séances et les disputes qui s'y déroulaient. Un des représentants de l'humanisme en son temps était Burzôe, comme nous le connaissons dans le chapitre qui lui est consacré au début du livre *Kalîlah et Dimnah*. Là nous trouvons un sceptique qui doute de toutes les religions, car il n'a pas trouvé de réponse satisfaisante chez ceux qu'il interrogeait, « ni rien qui puisse convaincre ma raison de sa vérité pour m'y conformer » (1). Aussi est-il revenu à la religion de ses ancêtres, mais il a trouvé que le retour à la religion paternelle n'est pas une excuse. Il a persisté dans cet état de doute, oscillant entre le scepticisme et la foi, jusqu'à ce « qu'il soit parvenu — du point de vue pratique — à se conduire selon ce que les âmes croient qu'il est vrai et qu'admettent les religions » (*ibidem*, p. 37), et « il s'est contenté de certaines vertus et de corriger sa conduite autant qu'il pouvait » (*ibidem*, p. 44). Ensuite, il est parti pour l'Inde où il a trouvé ce livre *Kalîlah et Dimnah*. Mais nous ne savons pas ce qu'il est devenu après, ni les impressions qu'il a recueillies de ce voyage. Ce qui nous importe de savoir ici, c'est le fait que quelques esprits, d'élite surtout, se sont inquiétés du problème de la destinée de l'homme et de sa condition, tout en admettant que « l'homme est la plus noble d'entre toutes les créatures » (*ibidem*,

(1) *Kalîlah et Dimnah*, p. 35, 2d. L. Cheikho, Beyrout 1923.

p. 42). Par là ils laissent entendre que c'est la raison qui règle tout pour l'homme, il ne faut suivre que ce que la raison nous ordonne de suivre, et il ne faut croire que ce que la raison nous indique de croire.

A côté de Burzôe, nous trouvons à la cour de Khosroès une autre personnalité qui agite les mêmes problèmes, et c'est la personnalité de Paulus Persa ou Paul le Persan. Dans l'introduction à sa « logique syriaque » il nous donne un exposé bien pessimiste de la valeur de la connaissance, des contradictions entre les religions dans les questions les plus importantes. Il finit par préférer la science à la foi, car la première « a pour objet ce qui est proche, clair, reconnu, tandis que la foi a pour objet ce qui est lointain, caché et inconnaissable de par la raison ; la première est indubitable, tandis que la seconde est pénétrée de doute » (1).

A cet état psychologique, général à cette époque, doit s'attribuer aussi le cas de Salmân Pâk, qui ne peut être bien compris que si on le place à l'intérieur de cette atmosphère spirituelle pleine d'inquiétude qui régnait aux temps de Khosroès Anushirwân. Dans la première phase de son évolution spirituelle, avant de se convertir à l'Islam, il est passé par des moments semblables à ceux de Burzôe ; dans sa tête se sont agités les mêmes problèmes et les mêmes idées que ceux de Burzôe et de Paulus Persa. Ses ancêtres étaient mazdéens ; mais un jour dans sa jeunesse il a passé par un monastère, il a vu un homme, grand de taille, qui lui a fait signe ; Salmân s'en approche, et l'autre lui demande : Connais-tu Jésus, fils de Marie ? Sur sa réponse négative, l'autre se mit à lui enseigner le Christianisme jusqu'à ce qu'il y adhérât, après avoir été plongé dans le Magisme et versé dans cette religion « comme le coton qui entretenait son feu sans le laisser s'éteindre un seul moment » (2). Toutes les traditions confirment l'existence de cet état psychique chez Salmân avant sa conversion à l'Islam, et comment il s'est efforcé de croire à une religion qui puisse le

(1) Conf. notre livre : *De l'histoire de l'Athéisme en Islam*, p. 60 ; et lisez en ce qui concerne cette partie, le même livre, pp. 54-64.

(2) *Tahdhîb Târîkh Ibn 'Asâkir*, vol. 6, p. 192, Damas, 1930.

satisfaire entièrement ; elles ne diffèrent que sur la manière de présenter les modalités de son passage du Mazdéisme au Christianisme, et finalement à l'Islam. En remplaçant Salmân dans cette atmosphère que nous venons de décrire, ces traditions gagnent plus de confiance, de manière à ajouter au compte de la vérité historique beaucoup de ce que certains critiques inclinent à attribuer à la « légende » de Salmân (1).

Mais cette première forme d'humanisme n'était qu'une simple ébauche, qui ne fait pas ressortir les caractéristiques évidentes de cette doctrine ; elle est à comparer avec l'averroïsme latin à la fin du XIII^e siècle, par rapport à l'humanisme européen. La raison en est que cette première forme est née sous l'influence d'un courant étranger temporaire qui est l'introduction en Perse de l'héritage grec, sans recourir aux origines iraniennes primitives qui devraient pousser à la création d'un humanisme complet. Du moins les rares documents qui nous restent d'elle ne nous permettent pas de l'apprécier plus que cela.

A cette forme correspondait, dans la partie sud-ouest de la Culture arabe en général, une autre forme plus achevée et plus poussée, qui avait plus d'influence — nous voulons parler de cette forme représentée par la Gnose hellénistique, la littérature hermétique et le Néoplatonisme. L'idée centrale est celle de l'Homme Parfait τέλειος ἄνθρωπος ou l'Homme Divin ou encore l'Homme Premier ; cette idée a été bien mise en lumière surtout par R. Reitzenstein et W. Bousset (2), de manière que nous pouvons nous contenter de simplement y référer et de mentionner un seul résultat important de leurs recherches, à savoir que ces idées et d'autres qui se rattachent à l'Homme Parfait ont des origines iraniennes. Dans le troisième Gatha, nous trouvons l'idée du Premier Homme (*Merten*) ; mais on ne le regarde dans ces documents iraniens que comme remplissant une fonction cosmique seulement, et non pas religieuse ou rédemptrice comme c'est le cas à l'âge hellénistique, ainsi que l'a montré

(1) Voir sur Salmân : L. Massignon : *Salmân Pâk et les Prémices spirituelles de l'Islam Iranien*. Paris, 1934.

(2) Cf. Reitzenstein : *Poimandres;* W. Bousset : *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, et ses deux articles : *Gnosis* et *Gnostiker* dans *Pauly-Wissowa*.

H. H. Schaeder (1). Il est le premier modèle de l'homme et l'origine de l'humanité : car après sa mort naît le premier couple de l'humanité formé de ses parties ; dans une autre version, plus détaillée, on dit que de ses huit parties naissent les huit métaux, et en elle apparaissent les idées astrologiques qui peut-être remontent à des origines babyloniennes. Dieu le crée dans le deuxième cycle cosmique (chaque cycle étant formé de trois mille ans) où Dieu change sa créature de l'état d'être spirituel et immatériel en une forme visible ; il le crée sous une forme lumineuse jeune. Avec le temps, intervient le contradicteur de la création divine, et Dieu envoie sa milice céleste et avec elle le Premier Homme pour combattre le mal, et par là commence la vie terrestre. Il faut que l'Homme Premier meure pour que naissent de son cadavre les hommes terrestres.

L'idée de l'Homme Parfait ou de l'Homme Premier occupe donc la première place dans ce courant d'idées. Nous la voyons clairement encore dans la « *Théologie* » dite d'Aristote et qui n'est qu'une paraphrase des « *Ennéades* » de Plotin. On y lit : « cet homme sensible est un idole (dans le sens du mot grec « εἴδωλον », c'est-à-dire : image) de cet autre Homme Premier et vrai, mais le formateur est l'âme qui est sortie (d'elle-même) pour faire cet homme (sensible) semblable à l'Homme vrai. Elle y a mis les qualités de l'Homme Premier, mais de façon qu'elles soient faibles et rares ; car les facultés de cet homme (sensible), sa vie et ses états sont faibles, tandis qu'ils sont très forts en l'Homme Premier. L'Homme Premier a des sens puissants et manifestés, plus puissants et plus manifestés que ceux de cet homme, puisque ceux-ci ne sont que des images de ceux-là. Celui donc qui veut voir l'Homme Vrai et Premier doit être bon et vertueux, et doit avoir des sens puissants qui ne se retiennent pas quand les lumières fortes les illuminent. Car l'Homme Premier est une lumière forte dans laquelle se trouvent tous les états de l'homme, mais d'une façon plus noble et meilleure et plus puissante » (2). Ce texte, mis en relief déjà par

(1) H. H. Schaeder : « *Die islamische Lehre vom vollkommeneren Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung* », in ZDMG, N. F., B. 4, 1925, S. 192-268.

(2) « Théologie d'Aristote », in notre : *Plotinus apud Arabes*, p. 144-145. Le Caire, 1955.

Schaeder dans son article précédemment cité (1), est d'une importance capitale qui paraîtra plus clairement si nous le comparons au texte grec d'où a été tirée la paraphrase. Comme l'a bien montré Schaeder, le compositeur de cette paraphrase, ce Syriaque inconnu, s'est précipité sur une expression — incidemment mentionnée par le texte grec original — qui dit : « ὅτι μὴ οὗτος πρῶτος » pour répéter à plusieurs reprises l'idée d'Homme Premier ; ce qui indique que ce compilateur syriaque était au courant de l'idée d'Homme Parfait ou Premier dans la Gnose, qu'il a été gnostique lui-même et qu'il a mélangé la Gnose avec des idées néoplatoniciennes de manière que le Néoplatonisme parle le langage de la Gnose — et tout cela ensemble il l'a mis au compte d'Aristote. C'est pourquoi l'importance de ce texte ne vient pas autant du fait qu'il fait partie des textes néoplatoniciens que du fait qu'il est une expression hybride d'idées gnostiques, et partant de conceptions orientales iraniennes, notamment en ce qui concerne l'idée de Lumière et que « l'Homme Premier est une Lumière forte ». C'est pourquoi il aura une très grande influence sur l'humanisme arabe, comme nous le verrons plus loin.

A côté de ce texte, il y en a un autre que nous avons trouvé dans un recueil (2) manuscrit à la Bibliothèque Nationale du Caire (Dâr al-kutub al-Miṣriyya) et qui a une importance énorme ici. Il montre la source de la révélation chez les gens de sagesse, qu'on appelle la Nature Parfaite, il parle de l'ange gardien du philosophe, ou sa Spiritualité *(Rûḥâniyyatuhû)*. Il est — comme d'habitude — attribué à Aristote. Mais ce doit être en fait un texte hermétique, car à la fin du texte on lit : « c'est un chapitre tiré du livre « *Astimachus* » d'Aristote », et l'*Astimachus* fait partie du corpus hermeticum.

L'importance de ce texte est d'abord qu'il explique le sens de la « Nature Parfaite » qui a joué un si grand rôle chez les Philosophes de l'Illumination *(Ishrâqiyyûn)* et notamment Suhrawardî qui l'a mentionnée plusieurs fois. Dans les *Muṭârahât*

(1) P. 222-225.

(2) Manuscrit n° 4291 taṣawwuf, f. 136a-137a. Nous l'avons publié en entier dans *Insânyya...*, p. 180-184. Le Caire, 1947.

il décrit une vision attribuée à Hermès dans laquelle il a vu « qu'une essence spirituelle m'a (à moi, Hermès) révélé les Connaissances, alors je lui ai demandé : qui es-tu ? elle a répondu : Je suis ta Nature Parfaite ». Ce texte ne pourra être bien compris qu'à la lumière de notre texte. Dans les *Taqdîsât* il a rapporté un vibrant appel que Suhrawardî lui-même a fait en s'adressant à la Nature Parfaite. Cet appel est personnel, comme c'est le cas chez les Sages ; et il est très audacieux, surtout quand il dit : « Je vous prie... d'intercéder auprès du Dieu des Dieux ! », ce qui implique une croyance au polythéisme. Nous y reviendrons plus tard.

En deuxième lieu, ce texte indique qu'il est possible que le Sage se mette en relation directe avec une puissance transcendante, sans l'intermédiaire des Prophètes, car le rôle de ces Spiritualités avec les Sages est le même que celui de Gabriel et les anges semblables par rapport aux Prophètes. Si nous ajoutons à cela que la Nature Parfaite — comme son nom l'indique — est une puissance naturelle pure, et qu'elle n'est que le modèle parfait de l'homme ou bien l'idée de l'Homme Premier lui-même comme nous l'avons indiquée, il nous paraîtra que le côté surnaturel est escamoté, et que le Sage lui-même est devenu le porteur de cette puissance d'une façon naturelle. Dans cette exaltation de la nature, nous remarquons son opposition à la Divinité, ce qui conduit à une doctrine naturaliste très évidente, c'est-à-dire à un humanisme pur. C'est pourquoi nous croyons que cette Nature Parfaite n'est qu'un symbole concret de la puissance créatrice de l'homme au plus haut degré de sa réalisation.

Au point de vue historique, ce texte a une valeur inestimable. A côté d'autres textes nombreux concernant Hermès, dans les livres d'Alchimie, il nous montre jusqu'à quel point l'idée de l'Homme Parfait ou de l'Homme Premier a pénétré dans la gnose hellénistique, et, par là, dans les doctrines iraniennes antiques, pour arriver enfin à la pensée arabe dans un document écrit dont nous ne possédons pas beaucoup de semblables, hélas ! car ce qui importe dans la recherche d'influences et de sources dans les études historiques c'est de s'appuyer sur des documents

écrits, tout en prouvant que le milieu influencé les a connus et s'est intéressé à eux. Mais la simple ressemblance entre les idées, ou bien le simple fait qu'une chose a existé dans un milieu quelconque sans avoir de quoi établir qu'elle a eu de l'influence, n'a aucune valeur pour une bonne méthode historique, et c'est un danger auquel on est exposé. Notre document ici est à l'abri de ce danger, d'abord parce qu'il a existé dans le monde arabe, et ensuite qu'il a été connu des penseurs arabes et les a influencés à un très haut degré, comme l'atteste Suhrawardî parmi tant d'autres.

Maintenant que nous avons mis en lumière ces deux ébauches de l'humanisme dans la Culture arabe en général, d'une façon limitée à ce qui nous intéresse dans notre recherche ici — car nous n'avons parlé que de ce qui est arrivé jusqu'au monde arabe sous la forme de documents écrits qui ont réellement eu de l'influence sur les penseurs arabes — nous pouvons revenir à notre point de départ, qui est de montrer les caractéristiques de l'humanisme chez les penseurs arabes.

En ce qui concerne la première caractéristique, celle de regarder l'homme comme étant le centre de l'être, elle a trouvé chez Ibn 'Arabî — et après lui chez 'Abd Al-Karîm ibn Ibrâhîm Al-Gîlî — sa meilleure expression. Pour Ibn 'Arabî c'était la question des questions. Sa pensée à cet égard est extrêmement audacieuse, de sorte qu'on ne peut croire trouver des propos semblables dans un autre milieu ; car ce qui a sauvé Ibn 'Arabî et l'a laissé penser librement c'est qu'il n'a existé dans le monde arabe aucune autorité suprême pour contrôler et censurer les idées des gens. Il est à remarquer que la liberté de penser n'a été jamais inquiétée que quand elle s'est heurtée, dans ses conséquences pratiques ou ses implications politiques, aux autorités. Mais si on reste dans le domaine des idées pures, sans en tirer des conséquences pour l'action, on est à l'abri de toute interdiction ou limitation de la liberté de penser. Les cas de Ḥallâj et de Suhrawardî — et avant eux la persécution des hérétiques (Zanâdiqa) au temps du khalife Al-Mahdî — sont très significatifs à cet égard. Si Ḥallâj ne s'était pas aventuré dans la politique orageuse de son temps et de son pays et la querelle

des Shi'ites et des Ḥanbalites auxquels il s'est lié, il ne lui serait rien arrivé de ce qui est arrivé : c'est-à-dire sa « passion » et son crucifiement. Qu'on ait invoqué, pour le condamner, d'autres raisons relevant de ses opinions religieuses, ce n'était en fait qu'un prétexte que l'autorité a trouvé et dont elle s'est servie ; même si elle n'avait pas trouvé les propos qu'on lui a reprochés, l'autorité n'aurait pas manqué d'en trouver d'autres pour le condamner. Sa condamnation tenait essentiellement à des raisons politiques.

De même pour Suhrawardî. Sans ses relations avec le roi Al-Ẓâhir et ce que le Sultan Ṣalâḥ Al-Dîn craignait de l'influence de ces relations sur le dogme sunnite dont Ṣalâḥ Al-Dîn était le champion, Suhrawardî serait resté libre de penser ce qui lui plaisait. Il en est de même de tous les cas de persécution de la pensée dans le monde arabe, comme nous l'indique l'histoire. Car la persécution de la pensée ne se fait que dans deux cas : là où il y a une autorité spirituelle organisée ayant une influence matérielle, ou bien là où le pouvoir est aux mains de la masse ou du peuple. Comme la première autorité n'existe plus à notre époque, le danger pour la liberté de penser viendrait aujourd'hui du deuxième cas, puisque les masses populaires ont commencé à imposer leur volonté et leurs valeurs dans l'État.

Mais il faut bien préciser que cette liberté, dont jouissait la pensée arabe, avait un côté qui n'était pas bien favorable, car ce n'était pas une liberté au vrai sens du mot ; elle tenait plutôt de l'indifférence. L'indifférence est mortelle pour la pensée, car l'évolution spirituelle a besoin, pour continuer et s'intensifier, de ces martyrs qui par le martyre deviennent des témoins de la vérité. La véritable liberté de penser, celle qui est féconde et utile, est celle que les penseurs conquièrent de haute lutte, pleinement consciente d'elle-même, et non pas celle qui n'est que la conséquence de l'apathie et de l'indifférence, toutes deux n'engendrant que la mort spirituelle. L'éclatante preuve en est dans la pensée arabe, puisque la persécution des hérétiques au temps du Khalife Al-Mahdî n'eut pas pour conséquence de détruire leur mouvement ; au contraire, elle les a remplis d'enthousiasme, elle a fait mûrir leurs idées et leur a fait sentir

cette liberté positive par laquelle se développe la haute pensée, tandis que l'indifférence n'engendre que la stérilité, comme ce fut le cas dans la période qui a succédé au IVe siècle de l'hégire.

Ce n'est pas inutilement ou par simple digression que nous avons insisté sur ce point. Mais nous l'avons fait à bon escient pour nous rendre compte du fait qu'il n'est pas arrivé aux idées de gens comme Ibn 'Arabî, Suhrawardî et Muḥammad ibn Zakaryya al-Râzî — de faire grand bruit ni de former des courants puissants, chose qu'on devrait attendre de pareilles idées audacieuses. Il est vrai qu'elles ont suscité des remous et ont eu une grande influence dans certains milieux ; mais cette influence était plutôt individuelle et ne formait pas de courants généraux suffisamment conscients d'eux-mêmes — ce qui explique pour une part pourquoi elle n'a pas attiré l'attention de chercheurs sur l'existence de grands courants représentatifs de leurs doctrines.

Revenons à Ibn 'Arabî. Sa doctrine qui place l'homme au centre de l'univers est exprimée dans plusieurs endroits de son œuvre immense. Les plus clairs de ses propos à cet égard se trouvent dans l'« Entrave du Précipité » *(ʿUqlat al-mustawfiz)* et les « Gemmes de Sagesse » *(Fuṣūṣ al-ḥikam)*.

Dans le premier de ces deux livres, il y a un chapitre intitulé « de la perfection humaine ». On y lit : « Dieu — très haut ! — se connut soi-même et par là connut le monde ; aussi celui-ci est-il formé à l'image (de Dieu). Dieu a créé l'homme comme *un noble résumé* dans lequel il a ramassé les concepts du macrocosme, et il en a fait *une copie de ce qui se trouve au macrocosme et de ce qu'il y a de noms au sein de la Présence Divine.* Le Prophète — que Dieu prie pour lui et le salue ! — dit de l'homme : que Dieu a créé Adam à son image. C'est pourquoi nous disons que le monde est formé à l'image (de Dieu)... Comme l'Homme Parfait est à l'image parfaite (de Dieu), le califat et le vicariat de Dieu — très haut ! — dans le monde lui reviennent de plein droit » (1).

(1) Cf. *ʿUqlat al-mustawfiz*, in *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabî*, S. 45-46. Herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar versehen von H. S. Nyberg, Leiden, 1919.

Ce texte capital nous montre d'abord l'influence du Néoplatonisme, du Judaïsme et des religions iraniennes sur la pensée d'Ibn 'Arabî. Quant au Néoplatonisme, il est clair dans la phrase : « Dieu — très haut ! — se connut soi-même et par là connut le monde ; aussi celui-ci est-il formé à l'image (de Dieu) ». Ici nous nous trouvons devant la théorie néoplatonicienne de l'Émanation, l'Intelligence Première devenant l'Homme Premier. Le mot « image » ici est plein de sens : car l'« image » embrasse l'Idée platonicienne, en tant que Logos, et l'image divine ; Ibn Arabî l'a laissée vague pour qu'elle implique les deux influences : platonicienne et juive. Cette dernière se remarque surtout dans son appel au célèbre verset biblique (*Genèse*, I, 27) qui a été saisi promptement par les mystiques musulmans à une époque très ancienne : ils l'ont attribué au Prophète pour qu'il fût légitimé du point de vue musulman : « Dieu a créé Adam à son image ». Le possessif « son » est ici sciemment équivoque.

Quoique Ibn 'Arabî ait été influencé par le Néoplatonisme et le Judaïsme à la fois, à notre connaissance il n'y a aucun partisan de ces deux doctrines qui ait dit la même chose qu'a dit Ibn 'Arabî si clairement et si audacieusement.

Ajoutons une troisième source, indienne celle-ci. Nous trouvons dans un livre intitulé « Miroir des sens pour la connaissance du monde humain » un exposé qui va dans le même sens, et que l'auteur anonyme prétend avoir tiré d'un livre indien (1). L'auteur anonyme poursuit dans le détail le parallélisme entre le microcosme et le macrocosme : organe pour organe, geste pour geste, fonction pour fonction (ff. 123 sqq.). Ce n'est pas le lieu d'analyser longuement ce livre étrange. Mais il nous suffit de remarquer qu'il pousse à fond ce parallélisme qui aura un grand rôle à jouer dans l'alchimie et la mystique à la fois, aussi bien dans le monde musulman qu'en Europe au début des temps modernes. Ici encore l'auteur s'appuie sur une prétendue tradition du Prophète qui dit : « Celui qui se connaît soi-même

(1) Il se trouve dans le même recueil, no. 4291 taṣawwuf à Dâr al-kutub al-miṣriyya. Ce livre a été déjà publié par Mohammad Abdel Jalîl, dans le *Journal Asiatique* 1928 d'après d'autres manuscrits.

connaît son Dieu ; celui qui connaît mieux son âme connaît mieux son Dieu ». C'est une autre rédaction de la tradition rapportée par Ibn 'Arabî, qui nous rappelle d'une façon étrange la fameuse phrase de Saint Augustin : *noverim me, noverim te* (1), cette phrase qui aura une très grande influence sur la pensée médiévale chrétienne — ce qui indique l'existence de phénomènes semblables quand il y a une ressemblance dans les conditions spirituelles, et ouvre une vaste perspective pour faire des comparaisons entre les deux pensées, musulmane et chrétienne, au moyen âge. Cet appel à des paroles du Prophète et à des versets coraniques était indispensable pour que le penseur restât à l'intérieur de l'Islam. Heureusement pour les penseurs musulmans, ils ont trouvé dans la Tradition du Prophète une issue pour faire couler toutes leurs opinions, quelque éloignées qu'elles fussent des textes originaux et authentiques de l'Islam. S'ils ne trouvent pas dans les versets coraniques ce qu'ils désirent, ils font appel aux traditions du Prophète, et si cela manque dans les traditions existantes, ils en fabriquent, pour mieux s'accorder avec leurs opinions.

C'était pour eux une bonne arme dont ils disposaient pour faire face aux dogmatiques, quoiqu'elle soit à double tranchant : aussi bien dangereuse pour eux-mêmes que pour leurs adversaires.

Malgré le doute que ce livre suscite quant à son origine indienne, et les indices qu'il y a dans l'introduction sur l'influence des premiers chapitres préliminaires de *Kalîlah et Dimnah* (chapitre « sur l'envoi du médecin Burzôe par le Roi Anûshirwân Khosroès aux Indes en quête du livre *Kalîlah et Dimnah*), vu la grande ressemblance entre les deux introductions, — le livre contient cependant un exposé d'idées manifestement indiennes, surtout dans les derniers chapitres, où l'auteur fait un exposé de la philosophie Yoga. S'il était possible de fixer la date de composition, on aurait pu déterminer son influence dans les milieux soufis, et par là sur Ibn 'Arabî.

Ici n'est pas le lieu d'exposer la Théorie de l'Homme Premier chez Ibn 'Arabî, surtout que cette théorie embrasse tout son

(1) Saint Augustin : *Soliloquia,* II, 1, 1.

système et n'est presque jamais absente d'aucun de ses livres importants (1). Ce qu'on a écrit sur elle jusqu'à présent n'a fait que l'entamer à peine. Nous nous contentons de signaler ici que l'homme n'était pas aussi exalté, voire divinisé, qu'il l'a été dans la pensée arabe et notamment chez Ibn 'Arabî et ses disciples. Il nous suffit de rappeler ici les traits généraux de la théorie de l'Homme Parfait chez lui et les partisans de son École, et surtout chez 'Abd Al-Karîm Al-Jîlî.

Le premier trait est que l'Homme Premier ou Parfait est une image exacte et complète de Dieu ; aussi est-il son vicaire sur la terre. Dans ce trait nous voyons une ressemblance entre l'Idée de l'Homme Parfait et la théorie chrétienne de Jésus en tant que Dieu fait homme.

Ce vicariat est ici total, de sorte qu'on peut en fin de compte échanger l'un pour l'autre : le créateur et le créé, car il manque à Ibn 'Arabî de faire une distinction précise entre les deux, comme c'est le cas surtout dans le passage déjà cité et dans le premier chapitre des « *Fuṣûṣ* ». Nous n'avons pas à dire ici que son expression, son langage était plus audacieux que sa pensée, car la fréquence de cette théorie dans la plupart de ses livres montre que cela n'était pas le résultat d'une ivresse métaphysique passagère, comme on cherche à atténuer des expressions de ce genre chez un Jean Scot Érigène. Bien plus, Ibn 'Arabî dit expressément et avec beaucoup d'audace : « Il est établi pour nous que l'homme est composé de deux copies : l'une externe et l'autre interne. La copie externe est équivalente au monde entier selon les divisions que nous avons établies ; et la copie interne est équivalente à la Présence divine. L'homme est donc l'universel absolument, il est la vérité, car il est le réceptacle de tous les êtres : éternels aussi bien que mortels » (2). Il veut dire par là que l'homme embrasse tous les êtres et

(1) Cf. *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*, pp. 94-99 : « chapitre sur la genèse de l'Homme Premier » ; pp. 103-128 (du livre : « *Al-tadbîrât al-ilâhiyya* »). Cf. aussi le chapitre 1 du « *Fuṣûṣ al-ḥikam* » intitulé : « gemme de sagesse divine concernant le logos adamien », pp. 8-27, éd. Imprimerie Maymaniyya, Le Caire 1321 h. = 1903 j. c.

(2) Cf. « *Inshâ' al-dawâ'ir* », in *Kleinere Schriften*, p. 21, l. 15, p. 22, l. 1.

contient les deux présences : divine et naturelle. Ce ne sont que deux aspects de l'homme.

Le deuxième trait est que l'homme est capable de parvenir à ces hauts degrés de l'Homme Parfait ou Premier. Car ce dernier état se réalise dans le prophète, le prophète étant considéré ici comme le modèle de l'homme sensible, car le prophète est considéré en Islam comme un homme dans tout ce que ce mot comporte de sens. Le point de départ ici n'est pas donc celui du christianisme, quoique tous deux aboutissent en fin de compte au même résultat, à savoir : l'élévation du prophète au rang de la lumière éternelle ou Logos ou Intelligence Première. Ce sens est explicite surtout dans le chapitre intitulé : « de l'Homme Parfait et qu'il est Muḥammad — Dieu prie pour lui et le salue ! — et qu'il est le correspondant du vrai et de la création », dans le livre « *l'Homme Parfait* » de 'Abd Al-Karîm al Gîlî. Nous y lisons que le rang de prophète — défini de la sorte, c'est-à-dire le rang de l'Homme Parfait, est atteint par le mystique en passant par trois intermédiaires *(barâzikh)* après lesquels il y a le stade d'accomplissement. Dans le troisième intermédiaire, « les lois seront peu à peu brisées pour l'homme dans le domaine de la puissance jusqu'à ce que le brisement des habitudes (= lois) devienne pour lui une habitude dans la sphère de la sagesse. Alors il lui sera permis de manifester la puissance dans les mondes extérieurs » (1). Cela veut dire que l'homme parvenu à ce stade peut créer ce qu'il veut et faire ce qui lui plaira, sans aucun égard aux lois naturelles, car dans ce cas il sera lui-même le créateur de ces lois.

On pourrait objecter à cela que ce sont de simples divagations mystiques *(shaṭaḥāt)* qui n'ont rien à voir avec la réalisation humaine réelle ; elles n'auraient donc rien à voir avec l'homme en chair et en os qui est l'objet de l'humanisme. Cette objection sera juste si nous situons ces paroles dans le cadre de la mystique seulement et en dehors du cadre général de l'Aufklärung. Mais si nous les considérons comme le correspondant spirituel des idées alchimiques et scientifiques, elles nous paraîtront sous un

(1) 'Abd al-Karîm al-Gîlî : *Al-Insân al-Kâmil*, t. 2, p. 50. Le Caire 1304 h. = 1886 J. Chr.

autre jour et on leur rendra toute leur valeur humaine et réelle. Nous n'avons mis ces textes côte à côte que pour les placer dans leur atmosphère propre. Nous les verrons alors comme un grand écho de cette aspiration vers l'éclaircissement des mystères de la nature. Car la source de toutes ces idées — aussi bien mystiques que scientifiques et alchimistes — est la Gnose, et notamment la littérature hermétique. Nous devons donc comprendre que ces idées mystiques sont une expression de la même tendance alchimique vers le dévoilement des secrets de la nature, la connaissance des causes et la génération des choses. Notre argument en faveur de cette interprétation est que Hermès est considéré dans la littérature arabe comme étant le prophète Idrîs. Dans le commentaire de Qâshânî sur « la gemme d'une sagesse sacrée concernant la sagesse d'Idrîs », qui est un chapitre des « Gemmes de la Sagesse » *(Fuṣûṣ al-Ḥikam)* d'Ibn 'Arabî, nous lisons qu'Idrîs « a poussé l'esseulement et la spiritualisation jusqu'à ce qu'il fût dominé par la Spiritualité ; il a quitté son corps et s'est associé aux anges et s'est mis en rapport avec les spiritualités des sphères ; il est monté au monde du sacré *(quds)*. Il est resté ainsi pendant seize ans sans dormir ni manger. Son élévation est intuitive et s'est consolidée en lui de manière à pouvoir briser les lois habituelles de la nature » (1). Ces descriptions s'appliquent à Hermès tel que nous le connaissons dans la tradition gnostique. La manière selon laquelle Ibn 'Arabî a précisé le stade de la Spiritualité d'Idrîs confirme exactement cette identification d'Idrîs avec Hermès, car cette « Spiritualité » est dans sa pensée le trait d'union entre les deux.

La raison pour laquelle cet aspect spirituel existe nécessairement en corrélation avec l'aspect scientifique dans la pensée arabe, pourra être cherché dans les caractéristiques de l'esprit de la culture arabe. Par suite de son inclination vers le surnaturel et le miraculeux, l'esprit arabe ne peut concevoir le travail scientifique qu'accompagné et préparé par une théorie spiritualiste. Il a eu comme symbole premier la *caverne* ; aussi ne comprend-il la science qu'émanant d'une caverne cachée ; ce qui explique l'emploi du mot « souterrain » *(sarab)* dans le texte

(1) *Fuṣûṣ al-ḥikam*, p. 60. Le Caire, 1321 h. = 1903.

attribué à Hermès et mentionné plus haut, lorsqu'il dit : « Quand j'ai voulu dégager la science des véritables causes et de leur qualité, je suis tombé dans un souterrain plein de ténèbres et de vent... Entrez dans le souterrain et creusez au milieu et extrayez de là une statue faite avec un talisman... Ensuite, creusez dans ses quatre coins et dégagez la science des secrets de la création, les causes de la nature, le commencement des choses et leur façon d'être ».

Nous pouvons donc considérer ces théories mystiques concernant l'Homme Premier ou Parfait et son pouvoir de briser les lois et de créer les événements et les phénomènes — nous pouvons les considérer comme une justification spirituelle des œuvres d'alchimie et des théories scientifiques concernant la science des secrets de la création, les causes naturelles, la genèse des choses et leur manière d'être. Ces deux aspects, mystique et scientifique, sont complémentaires, ou bien ils sont les deux faces d'une seule et même chose qui est la science humaine basée sur le pouvoir illimité de l'homme de découvrir les secrets de la nature et d'agir sur elle. Le fait que les chercheurs n'ont pas fait attention à cette vérité dans leur effort pour comprendre et interpréter les théories mystiques et scientifiques a eu un mauvais effet sur leur manière de juger ces théories.

Ce que nous avons dit jusqu'à présent est suffisant en ce qui concerne le côté mystique de la théorie de l'Homme Parfait. Celui qui désire avoir une plus ample information sur ce sujet pourra se référer aux travaux de Tor Andrae, Massignon, Nyberg, Nicholson et Schaeder. Nous passons donc à l'aspect scientifique de cette théorie, représenté surtout par Jâbir ibn Ḥayyân dans le corpus jâbirien (1). Ici nous trouvons une confirmation de ce que nous avons dit : à savoir que l'aspect scientifique et l'aspect mystique vont côte à côte dans toute théorie scientifique émise au sein de la culture Arabe.

Quant à la théorie de l'homme chez Jâbir, nous y remarquons qu'il parle de l'« Homme absolu » (2) et de la façon dont celui-ci

(1) Voir Paul Kraus : *Jâbir ibn Ḥayyân.* Mémoires de l'Institut d'Égypte, t. LIV, Le Caire, 1942. — Voir en outre notre : *De l'histoire de l'Athéisme en Islam,* pp. 191-197. Le Caire, 1945.

(2) *Op. cit.*, p. 137.

contient l'intelligence, l'âme, la nature, les astres et d'autres êtres semblables ; c'est comme un univers complet. Il parle aussi du « Grand Homme » et du « Petit Homme » (1) dans la hiérarchie de cinquante-cinq personnes. Tout cela rentre dans le côté mystique. Mais le côté purement pratique se manifeste dans sa théorie de la « génération », qui est basée sur son principe fameux qui dit : « si la nature trouve un moyen pour la génération, elle l'emploie à défaut d'un autre » (2). Si l'homme connaît le secret de la génération dans la nature, il pourra assumer son rôle, et partant, il sera semblable à Dieu dans le pouvoir de création qui va jusqu'à la création de l'homme lui-même. Jâbir distingue, en effet, entre deux sortes de création ou génération : la première création, qui est celle ordonnée par Dieu, la seconde création, qui est en notre pouvoir. En effet il appelle cette dernière : « création » et il dit carrément : « la création est de deux sortes : première et seconde, la seconde étant semblable à la première, car elle est un art » (3). C'est le but final que poursuit Jâbir, en dégageant la conséquence pratique de la célèbre définition de la philosophie attribuée à Platon : « La philosophie est l'imitation de Dieu autant que cela est au pouvoir de l'homme » (4), conception qui sera aussi adoptée par les mystiques pour définir le mysticisme (5). Jâbir lui a donné tout son sens et en a tiré toutes les conséquences. Le résultat en est qu'il a essayé de fabriquer un homme artificiel par l'art alchimique, un homunculus. Il ne doutait jamais de la possibilité de l'engendrer et regarde l'affaire au point de vue purement scientifique, c'est-à-dire que cela ne demande aucune force surnaturelle dans un homme déterminé, comme c'est le cas chez les mystiques ; mais cela se fait selon les lois de la science de la balance, c'est-à-dire selon des lois mathématiques fixes ; il suffit à l'homme d'en connaître les formules pour qu'il lui soit

(1) *Choix d'Épîtres de Jâbir,* publié par Kraus, p. 490. Le Caire, 1935.

(2) Kraus : *Jâbir,* II, p. 98.

(3) *Choix d'Épîtres de Jâbir,* p. 449.

(4) Rapportée dans : *Les sentences spirituelles de la sagesse grecque* de Abû Al-Faraj ibn Hindou (+ 420 h. = 1029 J. Chr.).

(5) Voyez : Qâshânî (Kamâl Al-Dîn) : *Iṣṭilâḥât Al-ṣûfiyya ;* sub verbo. Calcutta, éd. Sprenger, 1845.

possible de réaliser cette génération de l'homme artificiel. Jâbir a exprimé sa foi en tout cela et a répondu aux négateurs dans une page magnifique du livre de « La Septante » (1), qui réunit l'audace de la pensée à la justesse de l'argumentation. Nous croyons que c'est là la plus belle manifestation de l'audace de pensée que pratiquait la culture arabe, chose qui n'a pas son pareil même dans les âges modernes chez Paracelse et les gens de sa trempe.

Nous croyons avoir montré par là la première des caractéristiques de l'humanisme arabe. Nous y voyons que la pensée arabe en a poussé la portée plus qu'aucune autre pensée dans n'importe quelle autre civilisation, car elle était plus audacieuse, de sorte qu'il semble que l'homme y occupe la place de toutes les forces possibles : divines et naturelles.

Qu'on ne nous objecte pas ici que l'homme, ainsi divinisé, n'est plus cet être de chair et d'os que l'humanisme vise. Car nous avons constaté que cette divinisation et cette exaltation n'étaient pas en vue de l'idée abstraite d'un homme imaginaire ; mais nous pouvons, nous autres hommes, en chair et en os, atteindre ce degré et réaliser cet état en pratique. Si les critiques actuels accusent Sartre d'excès d'audace quand il dit : « L'homme se réalise homme pour devenir Dieu », que dira-t-on alors de ces penseurs arabes qui ont dépassé une telle formule pour en adopter une plus audacieuse encore : « *l'homme se fait Dieu pour devenir homme?* ».

Il est temps maintenant de passer aux autres caractéristiques. Nous disons donc que la seconde caractéristique, celle de la glorification de la raison, a atteint son apogée dans la pensée arabe de la même façon que la première. On a poussé la glorification jusqu'à la quasi divinisation de la raison. Tout cela s'est basé aussi sur les Traditions du Prophète, c'est-à-dire sur les textes religieux primitifs, comme c'est l'habitude dans de pareils cas. Tandis que la première caractéristique s'est appuyée sur les versets concernant la création d'Adam, le verset qui dit : « Nous avons créé l'homme dans la meilleure forme » (XCV, 4), et les deux traditions prophétiques : « Dieu a créé Adam à son

(1) *Choix d'Épîtres*, p. 461, ll. 5-16.

image », « Celui qui se connaît soi-même connaît Dieu » — la deuxième s'appuiera surtout sur la fameuse tradition : « La première chose créée par Dieu est l'Intelligence » et d'autres semblables qui auraient dû figurer dans le livre de la « raison» de Dâwûd ibn Muḥabbir al-Baṣrî (+206 h. = 821 J. Chr.), lequel renfermait un recueil de traditions concernant l'exaltation de la raison. Ce livre perdu avait une étrange histoire ; on aimerait bien l'avoir pour y retrouver jusqu'à quel point les idées gnostiques et néoplatoniciennes ont pénétré dans les milieux religieux à une époque si ancienne, c'est-à-dire au IIe siècle. Ce point a été suffisamment élucidé par Goldziher (1) en ce qui concerne les milieux religieux ; il suffit d'y référer ici, parce que nous ne nous occuperons que des milieux non religieux.

Ici nous remarquons que le camp des irréligieux s'est emparé aussitôt de cette tradition prophétique et l'a prise comme un argument contre la religion. Nous voyons Ibn al-Râwandî dire en effet : « Le Prophète attesta que la raison est grande et majestueuse ; pourquoi donc apporte-t-il ce qui la contredit s'il est véridique » (2) ? Chez lui la glorification de la raison est mise sur le compte de Brahmanes à qui il attribue ses propres idées. Il dit : « Les Brahmanes disent qu'il est établi chez nous et chez nos adversaires que la raison est le plus grand bienfait que Dieu ait octroyé à ses créatures, que c'est par elle que Dieu et ses bienfaits sont connus, et c'est grâce à elle qu'existent les ordres et prohibitions » (3).

Muḥammad ibn Zakaryya al-Râzî dit la même chose au début de son livre : *La médecine spirituelle :* « Dieu, dit-il, nous a donné la raison pour nous procurer des bénéfices actuels et futurs jusqu'au plus haut point dont notre nature soit capable. Elle est le plus grand bienfait qui nous soit donné par Dieu, le plus utile et le plus profitable... Par la raison nous atteignons tout ce qui nous est utile et ce qui nous rend la vie agréable. Par elle nous atteignons aussi notre but... Si elle est tellement

(1) Ignaz Goldziher : « Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadîth », in *Zeitschrift für Assyrologie* », v. XXII (1909), pp. 317-344.

(2) Voir notre : *De l'histoire de l'Athéisme en Islam*, p. 102.

(3) *Ibidem*, pp. 100-101.

grande et majestueuse, nous ne devons pas la sous-estimer, ni la rendre jugée, elle qui est juge, ni contrôlée, elle qui est contrôleuse, ni suivante elle qui est guide. Mais nous devons recourir à elle et dépendre d'elle, et ne rien faire que ce qu'elle ordonne » (1). Il ne se lasse pas de répéter combien la raison est puissante, et de montrer ses qualités avec une telle conviction et une telle insistance qu'on est obligé de supposer qu'il y a quelques intentions cachées, à savoir de dégager toutes les conséquences qui découlent du fait que tout jugement appartient à la raison, et à la raison seule. La raison dont il parle n'est pas cette faculté de pensée discursive, sèche, mais il veut l'opposer ici à la révélation, de sorte qu'elle soit la source de tout jugement et de toute valeur, à l'exclusion de toute autre puissance ou connaissance venant de l'extérieur. Il y a là un vibrant appel à la pensée personnelle et à l'autonomie de la raison, d'une façon semblable à ce que nous verrons dans les temps modernes chez Kant et ses émules à l'époque de l'Aufklärung en Europe au XVIII^e siècle.

Dans cette deuxième caractéristique aussi nous remarquons que l'influence revient à la même source, à savoir le néoplatonisme et la Gnose, et aussi aux doctrines indiennes ou ce qu'on prétend être tel, je veux dire ce qu'on attribue aux Brahmanes, si toutes les idées attribuées à ceux-ci ont été inventées par Ibn al-Râwandî.

Nous remarquons aussi chez les mystiques et les philosophes naturalistes la même glorification de la nature et cette intimité entre elle et l'homme. Chez les derniers on réduit les événements et les phénomènes à la nature. Nous en avons des exemples manifestes en deux endroits : premièrement dans une épître qui s'intitule : *Épître d'Abî Bakr Muḥammad ibn Zakaryya al-Râzî concernant la métaphysique* dont l'authenticité est assez douteuse (2). C'est une étrange épître dont le but n'est pas clair, à en juger par les textes qui nous sont parvenus ; car l'auteur ne poursuit pas un but déterminé quand il critique les opinions

(1) Voyez : *Épîtres philosophiques d'Abî Bakr Muḥammad ibn Zakaryya al-Râzî*, tome I, p. 17, l. 16 ; p. 18, l. 16. Le Caire, 1939.

(2) Voir : *Épîtres philosophiques de Muḥammad ibn Zakaryya al-Râzî*, p. 113 sqq. Éd. Paul Kraus, Le Caire 1939.

des philosophes dont il expose les doctrines sur la nature. Il paraît plutôt un simple dilettante qui se plaît à opposer les doctrines de philosophes les unes aux autres, quoiqu'il penche vers la réfutation des philosophes physiciens et l'adoption d'une attitude plutôt favorable à ceux qui nient la nature et l'explication des événements par la nature. C'est dire que son attitude est nettement religieuse, ce qui nous fait douter encore de l'authenticité de cette épître. Ce qui nous importe ici c'est de savoir que ces opinions étaient répandues dans la pensée arabe au IVe siècle de l'hégire, et qu'il devait y avoir des gens qui y croyaient ; sinon nous ne pourrions comprendre le but d'une épître aussi critique que celle-là.

Le deuxième endroit se trouve dans le Corpus Jâbirien. L'auteur y professe sa foi en la doctrine des Physiciens et la défend dans plus d'un endroit, surtout dans la page que nous avons déjà citée, de manière à nous dispenser d'en dire plus.

Quant aux mystiques, le sentiment de la nature chez eux — malgré l'excès de leur symbolisme — renferme un aspect esthétique assez manifeste, surtout chez Suhrawardî. Dans ses épîtres, et notamment dans « le bruissement de l'aile de Gabriel » (1), nous sentons une chaleur dans l'expression de la beauté de la nature et l'union avec elle dans le cadre poétique où il a mis sa vision mystique, quoique les commentateurs — habitués à mettre de l'abstraction et de la pétrification dans les textes les plus vivants — veuillent trouver dans ces descriptions de la nature d'autres sens cachés et symboliques. En vérité, il y a chez Suhrawardî un sens de la beauté, et surtout de la beauté dans la nature, qui jaillit d'un tempérament poétique assez développé, et qui mérite d'être étudié à part. On le remarque dans tous ses livres, et même dans les titres de ses épîtres : « temples de lumière », « bruissement de l'aile de Gabriel », « sifflement de Sîmorgh », « exil occidental », etc., — d'une manière qui dépasserait, et de beaucoup, un mystique poète comme Saint Jean de la Croix.

(1) Voir sa traduction dans notre livre : *Personnalités inquiètes en Islam.* Le Caire, 1946.

Nous arrivons maintenant à la quatrième caractéristique, qui est la foi dans le progrès des sciences et, par suite, dans le progrès continuel de l'humanité. Quoique cette idée paraisse en contradiction avec la notion du temps dans l'esprit arabe, qui le regarde comme ayant un commencement et une fin, composé de périodes dont chacune commence avec un événement surnaturel et finit par un événement pareillement surnaturel (1), — nous voyons des gens appartenant à la culture arabe professer cette doctrine du progrès de l'homme, qui nous paraît si européenne vu la conception du temps particulière à l'esprit européen, qui le considère comme infini, sous la forme d'une hyperbole. Seulement ces gens sont assez rares, et ils ne professent cette idée que d'une façon assez timide. L'esprit faustien, c'est-à-dire européen, était beaucoup plus audacieux à cet égard. Nous trouvons l'idée chez Jâbir ibn Ḥayyân sous une forme assez vague, surtout en deux endroits (2). Mais nous la voyons d'une façon assez claire chez Abû Bakr Muḥammad ibn Zakaryya al-Râzî, dans une polémique engagée entre lui et Abû Ḥâtim al-Râzî et où se manifeste l'attitude de deux camps opposés : traditionaliste et religieux d'une part, illuminatif et scientifique d'autre part. Abû Ḥâtim, représentant du premier, nie « que le suivant soit plus grand que le suivi, et le guidé plus grand en sagesse que le guide » ; par « suivant » et « guidé » il veut dire celui qui vient postérieurement, et non pas le disciple. Alors Abû Bakr réplique en disant : « Sachez donc que tout philosophe postérieur, s'il se consacre à la spéculation philosophique et y persévère en déployant tout son effort et en examinant les différences entre philosophes, différences dues à la difficulté et à la subtilité des problèmes, saura la science de ses prédécesseurs, la retiendra, et connaîtra d'autres choses encore par son intelligence et son application à la recherche, car il excelle dans la science de ses devanciers et a découvert d'autres choses utiles, étant donné que la recherche, la spéculation et l'application doivent donner plus » (3). Mais Abû Ḥâtim ne se

(1) Voir notre *Temps Existentiel*, pp. 83-86. Le Caire, 1945.

(2) *Choix d'épîtres de Jâbir ibn Ḥayyân*, p. 351, ll. 7-10 ; p. 71, l. 7 et suivants. Le Caire, 1935.

(3) *Épîtres philosophiques de Muḥ. ibn Zakaryya al-Râzî*, p. 301. Ed. Paul Kraus, Le Caire 1939.

laisse pas convaincre, tellement il est enchaîné à la tradition authentique de l'esprit arabe.

Abû Bakr al-Râzî — connu chez les Latins sous le nom de Rhazès — a exposé la même opinion, et d'une façon plus simple, au début de son livre *Doutes concernant Galien*, où il compare les postérieurs à ceux qui ont déjà acquis, du fait de la succession, un héritage qui leur facilitera de faire d'autres acquisitions. « Si on m'objecte, poursuit-il, que cela implique que les postérieurs sont plus avancés que les prédécesseurs, dans les arts et sciences, je dirai : je ne le dis d'une façon absolue qu'à la condition que ce postérieur vienne compléter ce que lui a laissé le prédécesseur » (1).

Par là Rhazès a professé l'idée de progrès des sciences d'une façon dont on ne voit jamais la pareille avant lui. Le peu qu'on puisse retrouver chez quelques rares penseurs de l'époque hellénistique n'est pas à comparer avec cette foi et cette franchise dans sa déclaration sur le progrès de l'homme et des sciences ; car Rhazès a tranché la question d'une façon aussi bien précise que péremptoire, sans mettre aucun terme au progrès. Par là aussi il a détruit cette tendance néfaste qui dominait la culture Arabe, et qui avait pour symbole des phrases comme celles-ci : « Le premier n'a rien laissé au dernier », « Est-ce que les poètes ont laissé quelque chose qui n'ait été auparavant dit ? », etc., paroles qui expriment en effet une qualité intrinsèque dans l'esprit arabe, en relation étroite avec sa conception du temps.

3

Ayant retracé les caractéristiques de l'humanisme dans la pensée arabe, il ne nous reste plus que de définir les contours de ce courant qui se répandait d'une façon violente dans les mlieux de différents penseurs et mystiques, pour répondre à ceux qui ont nié l'existence de l'humanisme en Islam.

Nous disons donc que cette tendance n'était pas le fait de

(1) Voir notre : *Insâniyya et Wujûdiyya dans la pensée arabe*, p. 200. Le Caire, 1947, où nous avons édité ce texte pour la première fois.

quelques solitaires isolés au milieu de la société arabe, mais elle était présente dans des cercles entiers de gens qui y croyaient avec beaucoup d'enthousiasme. Les œuvres de Jâbir sont un ouvrage collectif de milieux shi'ites et ismâ'îliens, de sorte qu'on peut les considérer comme leurs porte-parole ; ces milieux sont vastes, bien organisés, et suivent des traditions solides.

Les idées dont Ibn 'Arabî était le principal instigateur se sont répandues d'une façon écrasante, dans toutes les Écoles mystiques, de sorte que les courants mystiques venus après lui sont déterminés par rapport à elles et les ont considérées comme un patrimoine commun de la mystique en Islam.

L'Aufklärung représentée par Ibn al-Râwandî s'est étendue et eut une influence sur l'évolution de la pensée arabe au IVe siècle de l'hégire, si bien que l'on peut ramener un certain nombre de courants dominants dans ce siècle-là à son influence, influence tantôt négative et tantôt positive : tantôt on l'attaque et tantôt on la défend (1).

La seule personnalité solitaire et isolée, jusqu'à un certain degré, fut Muḥammad ibn Zakaryya al-Râzî, le Rhazès des Latins. Non que le milieu dans lequel il vivait fût de par sa nature réfractaire à son influence et à la diffusion de ses idées, mais parce que c'était une personnalité qui n'avait pas d'égal en son temps. En fait, il dépassait de beaucoup le niveau de son temps, de sorte qu'il fut impossible à la marche générale de la pensée arabe de le suivre, même plusieurs siècles après sa mort. Aussi devons-nous le considérer comme la sommité de l'humanisme arabe.

Si nous considérons de près ce que nous venons de dire jusqu'à présent, nous découvrons cette vérité, à savoir que l'influence génératrice de l'humanisme arabe n'était pas l'héritage grec pur, mais l'héritage oriental : iranien, juif, néoplatonicien, et un peu de l'héritage des Indiens, des Babyloniens et des Chaldéens. Voilà les racines spirituelles véritables de l'esprit arabe. Aussi faut-il, dans la logique de la Kulturphilosophie, que cet humanisme émane d'elles, et d'elles seules, et non pas d'un autre

(1) Voir notre : *De l'histoire de l'Athéisme en Islam*, pp. 157-170.

héritage étranger, quelque grandes que soient sa valeur et sa richesse.

Le fait que Becker et tous les chercheurs dans le domaine de la culture arabe ne se sont pas rendus compte de cette vérité : à savoir, 1. que l'humanisme est un phénomène qui existe nécessairement dans toute haute culture, 2. que le générateur de ce phénomène est l'influence de sources spirituelles au sein desquelles cette culture est née — nous disons donc que le fait qu'ils n'ont pas remarqué cette vérité, qu'ils ont voulu appliquer n'importe quoi à n'importe quoi, est la raison pour laquelle ils ne se sont pas avisés de l'existence d'un humanisme dans la pensée arabe, un humanisme même trop humain, qui est représenté surtout par Suhrawardî al-Maqtûl, puisqu'il fut le premier à avoir une profonde conscience des origines véritables d'où cet humanisme doit découler. Ces origines sont orientales, iraniennes et antiques. Les autres penseurs n'étaient pas moins conscients de cette vérité : Jâbir ibn Ḥayyân en effet cherche ses ancêtres véritables dans Hermès et Apollonius de Tyane, Abû Bakr al-Râzî les cherche parmi les Sabéens, les Ḥarraniens, et les dualistes. Quant à Ibn 'Arabî, il semble avoir été moins audacieux ou plus hésitant, de sorte qu'il n'ose pas indiquer ses guides, quoiqu'il sache au fond de lui-même qu'il puise aux sources iraniennes, gnostiques et néoplatoniciennes.

Quant à fixer historiquement la genèse de l'humanisme dans la pensée arabe, nous pouvons dire qu'il a commencé sous une forme claire et distincte au début du IVe siècle de l'hégire, après qu'Ibn al Râwandî lui eut préparé le terrain au troisième. Il a continué à se développer et à s'enrichir en passant du domaine de la religion à celui de la science, puis à celui de la littérature en général, jusqu'à ce que la mystique illuminative *(ishrâqî)* s'en emparât au VIe siècle avec son principal représentant, Suhrawardî al-Maqtûl, qui lui a donné sa pleine conscience de lui-même, et par là en est devenu le plus haut représentant. Après, il s'est étendu et il est devenu plus différencié — mais non plus évolué — grâce à Ibn 'Arabî et à son école, puis à Ibn Sab'în, cet esprit mystérieux égaré dans la pensée arabe. L'humanisme continua donc à se différencier sans

s'enrichir dans ses principales caractéristiques jusqu'à ce qu'il atteignît Mulla Ṣadra (Ṣadr al-Dîn al-Shîrâzî) et le Dâmâd Muḥammad ibn Bâqir al-Istrâbâdhî au XI^e siècle de l'hégire (1). Mais alors il *avait perdu de ses caractéristiques, depuis la fin du VII^e siècle.*

Aussi pouvons-nous fixer les limites chronologiques de l'humanisme arabe entre le début du IV^e et la fin du VII^e siècle de l'hégire environ.

Nous autres, Arabes, sommes en train aujourd'hui de faire notre nouvel humanisme ; et nous sommes tous perplexes quant à savoir quel chemin nous y mènera.

Quel chemin devons-nous donc choisir ?

Abdurrahmân BADAWI
(Le Caire et Berne)

(1) Nous avons omis Al-Ghazzâlî, quoiqu'on lui attribue une tendance humaniste (Cf. C. H. Becker : *Islamstudien*, I, p. 35, n. 1, p. 36, n. 1), car nous ne croyons pas à la sincérité de ses expériences.

L'EXTASE DE PLOTIN ET LE *FANĀ'* DE GHAZALI

Dans l'*Iḥyā'*, Ghazali définit la connaissance de Dieu comme un but à atteindre par la « pratique d'une voie » qui est discipline spirituelle et purification. C'est « un voyage intérieur » (1) où « le cœur », en se recueillant, est supposé s'élever « des bas-fonds jusqu'aux royaumes des cieux » (Iḥ., II, 217) (1). D'où aussi l'image de « l'ascension mentale ou spirituelle » (Q. 55) par laquelle le sujet connaissant, dépassant la multiplicité des êtres créés, arrive aux abords de la Puissance créatrice une, qui se retranche farouchement derrière « les voiles » de sa transcendance (Iḥ., IV, 215-218) (2). Le thème se retrouve dans tous les autres ouvrages de Ghazali apparentés au soufisme. La con-

(1) *Iḥyā'*, vol. II, p. 217. Voici, par ordre alphabétique, les sigles des ouvrages de Ghazali qui ont été utilisés dans cet article ; la liste portera, en outre, la date et le lieu d'édition de l'ouvrage en question :

— Iḥ. = *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, éd. Ḥalabī, Le Caire, 1er vol. 1346 H, 2e, 3e, 4e vol. 1352/1933.

— Iq. = *al-Iqtiṣād fī-l-I'tiqād*, Maktaba Tijārīya, Le Caire, s. d.

— Md = *al-Maqṣad al-asnà fī asmā' Allāh al-ḥusnà*, éd. Sharaf, Le Caire, 1324.

— M. = *al-Munqidh mina aḍ-ḍalāl*, éd. Damas, 1934/1352.

— Ms. = *al-Mustaṣfà min uṣūl ad-dīn*, éd. Tijārīya, Le Caire, 1356/1937, 1er vol.

— Mt. = *Mishkāt al-anwār*, in *al-Jawāhir al-ghawālī*, Le Caire, 1353/1934.

— Q. = *al-Qisṭās al-mustaqīm*, éd. Taraqqī, Le Caire, 1318/1900.

Les lettres indiquent le titre du volume dont il s'agit, les chiffres arabes la page ; lorsque l'ouvrage est en plusieurs volumes (comme l'*Iḥyā'*), l'ordre du volume est indiqué par les chiffres romains.

(2) Cf. trad. allem. de Hans Wehr, *Al-Ghazzali's Buch von Gottvertrauen*, ap. Islamische Ethik, Max Niemeyer Verlag, Halle/Saale, 1940, pp. 15-23 et notes pp. 108-109.

naissance de Dieu culmine alors dans le *fanā'*, c'est-à-dire, en soi, « l'anéantissement », « l'annihilation ».

On n'a pas pu alors s'empêcher de penser au schéma du « voyage », de « l'Ascension vers l'Un », chez Plotin. Ascension du sensible à l'intelligible, et à partir de l'intelligible (I. 3. I) (1) vers Dieu, en abandonnant tout élément étranger (I. 6. 7) ; Ascension de l'intelligence jusqu'au Bien (V. 5. 4) ou l'Un qui sont identiques ; Ascension enfin de l'âme à l'intelligence et à l'Un où « nous mènent... nos purifications, nos vertus, notre ordre intérieur » (VI. 7. 36). Mouvement de bas en haut, lui aussi, du multiple à l'Un, et dont le terme d'arrivée est « au-delà de l'essence » (VI. 9. 11). Ce terme se réalise dans le sujet connaissant par ce que l'on est convenu d'appeler l'extase, et qui se présente, pour l'intéressé, comme « la fin du voyage » (VI. 9. 11, *in fine*).

Extase plotinienne, *fanā'* ghazalien : par quoi se rapprochent-ils et par quoi se distinguent-ils ? Pour y répondre, j'exposerai d'abord l'une et l'autre notions, considérées en elles-mêmes et d'après leurs auteurs respectifs. J'envisagerai ensuite l'objet de connaissance et le sujet connaissant dans l'extase et le *fanā'*, ce qui m'amènera à un petit excursus sur la manière, dont, à mon avis, les dernières pages du *Mishkāt* doivent être interprétées (2). Enfin, pour terminer, je me permettrai quelques considérations générales sur les différences de perspectives chez Plotin et chez Ghazali.

Dans tout ce travail, je me tiendrai strictement sur le plan théorique des idées ; je ne toucherai pas à la question historique relative aux influences possibles de certains écrits plotiniens sur la pensée et l'œuvre de Ghazali. Je ne prétends pas non plus apporter de nouveaux éléments dans l'analyse de l'extase chez Plotin, et encore moins dans l'analyse de sa pensée en général. Dans ce domaine, je ne ferai que rappeler des choses connues

(1) Le premier chiffre (romain) indique l'Ennéade, les 2e et 3e (arabes) indiquent le traité et le chapitre. Le dernier chiffre arabe, séparé des autres par une virgule, indique la ligne. Je suis l'édition de Bréhier.

(2) A cause des discussions suscitées par l'article de Montgomery Watt, *A Forgery in al-Ghazali's Mishkāt?*, ap. *JRAS*, april, 1949, p. 5 sq.

et admises de tous (1). Dès lors, mon exposé à ce sujet ne s'impose que pour fournir des points de repère qui permettront de situer le *fanā'* ghazalien afin de mieux en dégager les composantes. Aussi bien est-ce ce dernier point qui retiendra surtout mon attention : il a été peu étudié, tout d'abord ; et puis, le peu qui en a été dit reste source de tant de malentendus.

I

On trouve une fois au moins, dans les *Ennéades*, le terme ἔκστασις dans le sens technique (2) qui nous intéresse ici. Le passage a été maintes fois cité et commenté ; il suffira de le mentionner sans plus. Plotin décrit précisément la « vision mystique » de l'Un par l'âme ou, encore mieux, par le sage : cette vision est « sortie de soi, ἔκστασις, simplification, abandon de soi-même, repos et mouvement de l'esprit cherchant ce qui lui convient » (3).

Vu le contexte, il s'agit bien de l'extase plotinienne dans toute sa réalité. Elle est avant tout expérience intime incommunicable (VI. 7. 40; 8. 15), d'autant plus intense que la conscience psychologique est faible et diminuée (V. 8. 11 ; VI. 7. 34). Mais cette inconscience, sur le plan phénoménal, est interprétée du point de vue nouménal et ontologique, comme « une sortie de soi », provoquée par « l'action d'une réalité étrangère » qui devient présente et à laquelle on se trouve uni. Le tout s'affirme avec un certain « caractère d'irrationnel » qui se révèle et dans le sujet connaissant et dans l'objet saisi, venant à lui sous forme de « visite ».

(1) Pour une bibliographie de Plotin cf. Bert Mariën, *Bibliografia Critica degli Studi Plotiniani*, ap. *Plotino, Enneadi, Prima Versione Integra e Commentario Critico*, di Vincenzo Cilento, vol. III, Bari, Caius Laterza, 1949. Cf. aussi Trouillard, *La Purification plotinienne*, Presses Universitairesde France, Paris, 1955, p. 211 sq. Le même sujet a été traité par Marcel de Corte, *Aristote et Plotin*, Desclée de Brouwer, 1935, p. 177 sq.

(2) Cf. Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris, Aubier, 1944, p. 261 sq. ; et Ægerter, *Le Mysticisme*, Paris, Flammarion, 1952, p. 135 sq.

(3) Cf. Arnou, *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, p. 233 sq.

Pour exprimer cette connaissance d'ordre unique, cette vision ineffable, Plotin emploie les termes ἐπιβολή et προσβολή. Bréhier les traduit soit par « impression », soit par « intuition ». Mais il semble bien que la traduction, en soi, ne permet pas de saisir toutes les nuances qu'évoquent, dans les *Ennéades*, les vocables grecs en question. Ἐπιβολή et προσβολή ainsi que les verbes ἐπιβάλλειν et προσβάλλειν, dans le style de Plotin, suggèrent l'application sur quelque chose d'indéterminé (II. 4. 10, 5 ; III, 7. 5, 1) ; ils sont employés surtout pour exprimer la connaissance sensible : lorsqu'il s'agira du regard qui embrasse d'un coup l'objet matériel (II. 8. 1, 40), de « l'atteinte » du feu (IV. 5. 2, 20-21), de la sensation du coup reçu (V. 5. 10, 8). Ils désignent aussi, certes, quelquefois, l'intuition intellectuelle proprement dite (II. 9. 1, 35 ; III. 7. 1, 4), celle du νοῦς, mais rarement. Ce sont les termes ἔννοια et νόησις qui seront employés de préférence alors.

Cette constatation, d'ordre purement philologique, indique déjà le plan sur lequel Plotin se place pour définir son extase. Les mots dont il se sert pour cela désignent « l'impression sensible » (1). Bréhier a même parlé, et avec raison, de la « sensualité » de Plotin à ce sujet, « sensualité » dans la définition de l'intelligence et du monde intelligible, lieu des formes et des essences ; « sensualité » aussi dans sa description de l'Un, où le monde intelligible se retrouve, mais sans formes et sans essences (2). Voilà pourquoi l'extase se réalise dans une indétermination totale du sujet et de l'objet (VI. 7. 34). Elle n'est pas vision d'une forme (V. 5. 6) ; elle n'est même pas contemplation (VI. 9. 11), c'est-à-dire cet acte exclusif du νοῦς, où se réalise l'idéal de la connaissance par l'identité totale entre objet et sujet. Elle est, si l'on veut, une vision instantanée (VI. 7. 36), mais selon « un mode tout différent » : (VI. 9. 11) : le sujet alors, ainsi que l'objet, sont comme deux lumières qui se voient en se rencontrant et en se compénétrant (V. 3. 17) ; l'âme, qui arrive ainsi jusqu'à l'Un, « reçoit de sa vision comme un choc » (VI. 7. 31). Aussi, est-ce de vision unitive qu'il faut parler, et non de

(1) Bréhier, *La philosophie de Plotin*, 1928, p. XII.
(2) Bréhier, *ibid.*, p. XI-XII, 94, 161-162.

vision entendue dans le sens commun reconnu au terme : « peut-être ne faut-il pas employer l'expression : il verra » (VI. 9. 10). Car ce dont il s'agit, c'est bien d'une union entre l'âme et l'Un, union qui est complète indistinction (VI. 9. 10). L'âme y arrive après avoir « retranché toutes choses » : (V. 3. 17) le sensible, l'intelligible, « en brouillant et en effaçant les contours distincts de son intelligence ! (VI. 7. 35). L'extase est proprement « un contact intellectuel » (V. 3. 17 ; VI. 7. 10) où le νοῦς, l'intelligence, a cessé d'être « l'intelligence sage », pour devenir « l'intelligence aimante » (VI. 7. 34). Contact ineffable, durant lequel on n'a ni le pouvoir, ni le loisir de rien exprimer ; c'est plus tard que l'on raisonne sur lui » (III. 3. 17). En attendant, l'âme, après s'être livrée à la préparation et aux arrangements intérieurs bien connus de ceux qui les pratiquent » (VI. 7. 34), après avoir pressenti dans une « stupeur joyeuse » (VI. 7. 31) la visite du Bien qui vient à elle, ne fait que jouir de cette union qui est son bien véritable (VI. 9. 9). « Elle-même n'est plus ; elle est arrachée à elle-même et ravie par l'enthousiasme ; elle se trouve en un état calme et paisible... elle reste tout à fait immobile ; elle est devenue l'immobilité même... Elle est arrivée à la fin du voyage... Elle s'est affranchie des choses d'ici-bas, où elle se déplaisait, pour fuir seule vers Lui seul » (VI. 9. 11) (1).

Tels sont les derniers mots des *Ennéades*, si l'on veut se tenir à l'ordre selon lequel Porpyhre nous les a transmises. A ces mots on trouve un écho puissant, quoique pas très exactement fidèle, dans un des derniers ouvrages en date de Ghazali, le *Mishkāt.* Parlant de la « quintessence des êtres d'élite » (2), qui se sont élevés au-dessus du multiple pour arriver jusqu'à Dieu, le « savant » musulman poursuit : « Les splendeurs de Son visage les a brûlés, et les a couverts la Puissance de sa Majesté. Ils ont été effacés alors et se sont volatilisés en eux-mêmes ; il ne leur est plus resté d'attention à eux-mêmes pour avoir *péri à eux-*

(1) Cf. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, Paris, Hachette, 1952, p. 181-182. Pour un résumé rapide de l'ensemble, cf. Schwyzer, *Plotinos*, in Real-Encyclopädie, *Die Einswerdung*, col. 568 sq., et aussi Bréhier, *op. cit.*, p. 154.

(2) Traduction de l'arabe *khawāṣṣ al-khawāṣṣṣ*. Gairdner traduit : « The Few of the few ». Cf. Gairdner, *Al-Ghazzāli's Mishkāt Al-Anwār*, Lahore, 1952, p. 173.

mêmes. Il ne restait plus que l'Un Réel. Alors le sens de Sa parole « Toute chose périt sauf Sa face » (1), ce sens est devenu pour eux goût et état psychologique ». (Mt., 146).

Il s'agit bien ici du *fanā'*, dont Ghazali dira dans le *Munqidh*, qu'il faut compter aussi parmi ses derniers ouvrages : « On en arrive alors à une Proximité *(qurb)* que certains imaginent presque être l'inhérence *(ḥulūl)*, d'autres l'union *(ittiḥād)*, et d'autres la connexion *(wuṣūl)*, et tout cela est faux ; nous avons montré comment dans le *Maqṣad*. Celui à qui il a été donné d'avoir l'expérience intime de cet état psychologique, ne doit rien faire de plus que dire :

Il y eut ce qu'il y eut ; je n'en parlerai pas ;
Penses-en du bien, et ne m'interroge pas sur le fait..

C'est là un état que seul expérimente, par goût, celui qui en pratique la voie » (M. 69-70).

Le *fanā'* ghazalien, comme l'extase plotinienne, est donc une expérience intime incommunicable de l'Un, source du multiple, une unification en Dieu. Il est, lui aussi, du point de vue phénoménal, « un évanouissement », une perte de la conscience psychologique. Le tout est de savoir quelle valeur ontologique Ghazali donne à cette expérience.

Il faut d'abord écarter, ici, toute idée d'union dans le sens plein du terme. Le texte du *Munqidh* est formel sur ce point : il est en conformité parfaite avec l'opinion de Ghazali sur ces idées d'union, d'inhérence et de connexion contre lesquels il ne cesse de protester dans l'*Iḥyā'* et ses autres ouvrages apparentés au soufisme. Bien mieux, dans le texte en question, en même temps qu'il définit le niveau psychologique et ontologique à la fois, dans lequel le fidèle se trouve être constitué durant l'état de *fanā'*, le maître nous indique la source à laquelle nous pouvons nous reporter pour trouver une réfutation *ex-professo* des théories dont il s'agit, et qui, pour lui, sont des théories manifestement erronées.

Dans le *Maqṣad*, en effet, Ghazali explique précisément, dans

(1) Cor. XXVIII, 88. Cf. Blachère, Le Coran, Paris, Maisonneuve, 1951, vol. I, p. 509.

un sens sunnite orthodoxe, la connaissance de Dieu par la pratique de la voie soufie. Il consacre à la question qui nous intéresse ici plusieurs pages qu'il est inutile de rapporter entièrement. Il suffit de mentionner le passage dans lequel le maître expose le sens acceptable selon lequel il faudrait entendre le terme *wuṣūl* (connexion) qui, en soi, exprimerait bien l'union dans l'extase plotinienne. Philologiquement le vocable désigne « le fait d'arriver à un terme, de le toucher ». Ghazali l'explique alors dans un sens métaphorique, mettant ainsi à contribution le génie de la langue arabe dont on connaît les ressources quasi-inépuisables dans ce domaine. Dans le *wuṣūl*, dit-il, le serviteur « est absorbé (intentionnellement) tout entier en Dieu, et du point de vue de la contemplation et du point de vue de l'application de ses efforts. Il n'a cure de lui-même pour orner son extérieur par la pratique rituelle et son intérieur par l'affinement du caractère. Tout cela est purification ; et celle-ci n'est qu'un début. Le terme d'arrivée *(wuṣūl)*, c'est le dépouillement complet du moi, l'absorption (intentionnelle) en Dieu, au point que l'on devient comme si l'on était Dieu : c'est cela le *wuṣūl.* ». (Md., 86).

Dans ce sens il s'identifie alors avec cette Proximité *(qurb)* que Ghazali admet comme réalité constitutive du *fanā'*, et du point de vue objectif et du point de vue subjectif. Il ne s'agit pas « d'une proximité de lieu et de distance, mais d'une proximité par réalité intentionnelle *(bi 'l-ma'nà)*, selon la nature *(fiṭra)* et la qualité *(ṣifa)* » d'un chacun (Iḥ., III, 7).

Voici comment le maître l'explique concrètement : « Les anges sont proches de Dieu... Celui qui les imite et cherche à leur ressembler par les traits de caractère *(akhlāq)* s'approche de Dieu... comme ils sont proches » (Iḥ., I, 212). Il y a ainsi des niveaux dans la Proximité, selon les catégories : le fidèle atteint la Proximité qui lui est proportionnée en imitant les prophètes et ceux-ci en imitant les anges (Iḥ., I, 216 ; IV, 85). La béatitude de chacun se mesure alors à sa Proximité (Iḥ., IV, 23, 76 ; I, 153), et celle-ci, en dernière analyse, est le fruit de la connaissance que l'on a de Dieu, connaissance qui « permet de se joindre au monde des anges et de se lier à la région supérieure »

(Ih., I, 12, 47). Il s'agit exclusivement d'une perfection propre à l'homme, et que chacun acquiert selon son mode et son degré d'être.

Mais si l'union proprement dite doit être écartée dans le *fanā'* ghazalien, faut-il parler de substitution ? L'occasionalisme qui est à la base de la dogmatique musulmane traditionnelle — bâtie elle-même sur une métaphysique atomiste — suppose en effet une « existentialisation *(wujūd)* sans cesse reprise qui fait, instant (hors du temps) par instant (hors du temps), la seule réalité de la nature humaine. Qui donc pourrait empêcher Dieu de suspendre cette existentialisation discontinue, pour y substituer son Moi divin ? Et dès lors le moi humain se volatilise en quelque sorte » (1) et l'on comprendrait la déclaration de certains soufis, d'après lesquels le *wajd* disparaîtrait lorsque Dieu devient présent (2).

En soi le vocable *fanā'*, ainsi que le verbe qui en dérive, se prêtent bien à une telle interprétation. Encore une fois, ils signifient proprement « l'annihilation », « l'anéantissement », et s'oppose au terme *baqā'* (Ih., III, 185), qui désigne « le fait de vivre, de durer dans l'existence ». Mais Ghazali ne lui donne jamais ce sens lorsqu'il parle du *fanā'* considéré dans son acception technique, à savoir l'expérience soufie de l'Unité de Dieu, envisagée à son degré ultime d'intensité. Chez lui alors le *fanā'* est la perte de la conscience psychologique de soi-même, sans plus. C'est du seul point de vue phénoménal, et non sous l'aspect ontologique, métaphysique, que « l'anéantissement » est visé et mis en cause. Les textes déjà cités sont bien significatifs à ce sujet. Et Ghazali ne recule pas devant les explications, voire les répétitions, chaque fois qu'il se voit obligé de parler du *fanā'* : ne serait-ce pas là un signe évident qui révèlerait, chez lui, la crainte d'être mal compris ?

« Il se détourne de soi-même, dit-il en parlant du sujet du *fanā'*, de ses états psychologiques et de ses transactions ; il devient comme l'homme hébété plongé dans l'océan de la

(1) Gardet, *Quelques textes soufis concernant l'extase,* ap. Revue Thomiste, 1950, p. 178.

(2) Gardet, *ibid.,* p. 175-176.

contemplation même... Cet état, les soufis le désignent par l'expression : il a péri à lui-même... La perfection consiste en ce qu'il périsse à lui-même et à ses états psychologiques. Je veux dire qu'il oublie sa personne, qu'il n'ait plus de regard pour soi » (Iḥ., II, 256).

Citons enfin un dernier passage, qui achèvera de mettre en relief tout ce qui a été dit jusqu'ici sur le *fanā'* ghazalien, en le fixant dans sa réalité entière et précise : un monoidéisme axé sur le *tawḥīd*. Celui-ci désigne à la fois l'Unité de Dieu, et la confession de cette Unité par le fidèle. Ghazali lui reconnaît quatre degrés. Arrivé au quatrième, le sujet ne voit plus dans l'existence qu'une seule chose : Dieu Un et Créateur de tout. Les soufis appellent ce terme ultime du *tawḥīd* « l'anéantissement dans la confession de l'Unité. (L'homme) alors, en effet, du moment qu'il ne voit qu'une seule chose, ne voit pas sa personne non plus. Et du moment qu'il ne voit plus sa personne, étant donné qu'il est complètement absorbé par la confession de l'Unité, c'est qu'il a péri à lui-même dans sa confession de l'Unité. Autrement dit, il a péri en ce qui concerne la considération de soi-même et du créé » (Iḥ., IV, 212).

Expérience intimement vécue, dans l'inconscience psychologique, mais valorisée comme une union réelle, ineffable, avec un principe supérieur : telle est l'extase plotinienne. Expérience intimement vécue, dans l'inconscience psychologique, mais interprétée dans le sens d'un monoidéisme axé sur la confession de l'Unité musulmane, tel est le *fanā'* ghazalien. On peut le rapprocher, l'identifier même jusqu'à un certain point, avec l'extase plotinienne, sur le plan phénoménal ; mais du point de vue nouménal et ontologique, il y a entre les deux expériences une distinction, voire une opposition radicales. Dégagées par l'analyse des deux notions en cause, envisagées en elles-mêmes, ces données apparaîtront avec plus d'évidence encore si l'on veut bien considérer l'objet et le sujet impliqués dans l'une et l'autre expérience. En même temps qu'elle éclairera davantage tout ce qui vient d'être dit, une telle étude permettra aussi de situer le niveau du *fanā'* ghazalien, en le rapportant aux divers paliers de l'Ascension qui conduit à l'extase plotinienne.

II

Il est inutile de s'attarder sur l'analyse des deux attitudes du moi plotinien vis-à-vis de l'Un-Bien (1) ; connaissance médiate intentionnelle du Principe transcendant, nescience fruitive du même Principe, envisagé cette fois, comme immanent à l'âme, « le meilleur d'elle-même » (2). Le processus s'achève ici dans l'extase et l'union, terme de l'activité spirituelle ; et là-bas, dans l'intuition par le νοῦς, la contemplation méditative, terme de l'activité purement intellectuelle. Dans l'un et l'autre cas enfin, la purification est requise comme point de départ et condition de succès.

« Mais purification, contemplation et union, nous le savons bien, constituent moins trois « voies » que les moments d'une progression unique dont le terme unique échappe à toute description »(3).

Cette progression débute par un appel au recueillement, à la concentration intérieure, en vue de la connaissance de soi-même (VI. 9. 3). Or les sensations portent sur des réalités « extérieures à l'âme » (V. 3. 2) ; elle doit donc s'en abstraire, comme elle doit se libérer aussi de l'opinion (VI. 9. 3) (δόξα), qui est la science du sensible (V. 4. 7). Elle commence à être elle-même au niveau de la raison discursive (διάνοια) qui est proprement le moi (V. 3. 3). Mais, même alors, l'âme ne peut se connaître elle-même que par accident (V. 3. 6). Pour atteindre la perfection dans ce domaine, il lui faut « devenir l'intelligence » (VI. 9. 3), à qui seule appartient en propre de se connaître et de se penser soi-même (V. 3. 5 et 6, V, 9. 5).

Mais « devenir l'intelligence » ne permet de « contempler l'Un » et de « tendre vers le Bien » que sur le plan « des recherches philosophiques » (VI. 9. 3). Il s'agit de l'Un-Bien, simple objet d'intuition par le νοῦς, de contemplation méditative : c'est l'Un considéré comme mesure absolue et transcendante, en même

(1) Bréhier, *op. cit.*, p. 135 sq.
(2) Cf. de Gandillac, *op. cit.*, p. 188 sq.
(3) De Gandillac, *ibid.*, p. 156.

temps que créateur de tout ce qui existe, « le modéré, le convenable, le nécessaire » (1) de Platon, celui qui, en particulier, chez Plotin, donne à l'intelligence d'engendrer la multiplicité intelligible avant de la contempler en se contemplant elle-même (VI. 7. 15) (2).

Unité de mesure, créateur de tout, ce Bien est aussi en même temps, et toujours sur le plan de la contemplation méditative et de l'intuition par le νοῦς, objet de désir et d'amour. Jusqu'ici Plotin reste en conformité parfaite avec le rationalisme traditionnel grec, celui de Platon en particulier. Ne trouve-t-on pas, en effet, chez ce dernier, une double voie d'accès au Bien : celle de la dialectique rationnelle, dans la *République*, le *Parménide* et le *Banquet*, et celle de la dialectique de l'amour, de « la folie du désir », à base de purification, dans le *Phèdre* et le *Phédon* (3) ?

Mais, pour Platon, « le Bien est » simplement « la plus grande des sciences ; et il entend par science, non pas la vision (unitive) du Bien, mais la connaissance raisonnée que nous en avons avant cette vision » (VI. 7. 35). Or chez Plotin, pour ce qui concerne l'Un, nous ne le « comprenons ni par la science, ni par une intuition intellectuelle, comme les autres intelligibles, mais par une présence supérieure à la science » (VI. 9. 4) : la contemplation doit alors être dépassée et se consommer dans l'union et l'extase.

L'âme n'a pu contempler le Bien que « parce qu'elle est devenue intelligence et qu'elle s'est comme intellectualisée ; mais dès qu'elle voit l'objet suprême, elle abandonne tout » (VI. 7. 35), cesse d'être intelligence ; car celle-ci alors saisit l'Un en se quittant elle-même (III. 8. 9). Ou plutôt l'âme « sort d'elle-même » pour se retrouver plus parfaite dans l'Un, immanent à elle, qu'elle tendait obscurément à devenir, dès le début de sa progression (4).

(1) *Politique*, 284 e.

(2) Cf. Bréhier, *op. cit.*, p. 141 sq., et Schwyzer, *art. cit.*, *Der Geist*, col. 553 sq. stt à partir de col. 556. Pour la traduction de νοῦς par « Geist », cf. Bréhier, *op. cit.*, p. 82.

(3) *Plotin, Ennéades, VI*, éd. Bréhier, Notice, p. 62 ; et Diès, *Autour de Platon*, Beauchesne, Paris, 1927, vol. II, p. 589 sq.

(4) de Gandillac, *op. cit.*, p. 185 et 187-188.

Cette progression, encore une fois, se développe en trois moments : purification, contemplation intellectuelle amoureuse, union enfin, dans laquelle l'homme, cessant d'être intelligence, atteint sa « plénitude » en devenant « tout entier ».

Le *fanā'* ghazalien doit être situé au deuxième de ces trois moments.

Comme l'extase plotinienne, ce *fanā'* débute, chez le sujet par la connaissance de soi-même, qui requiert l'éloignement du monde sensible.

« Celui qui connaît le mystère du *Rūḥ* (Esprit), connaît son moi *(nafs)* ; et qui connaît son moi, connaît son Seigneur ; et du moment qu'il connaît son moi et son Seigneur, il se rend compte qu'il est une chose seigneuriale dans sa nature et son origine première, et que, dans le monde sensible, il est un étranger » (Iḥ., III, 326).

Il faut signaler tout de suite ici les relations d'identité entre le *nafs* et le *rūḥ*. Le *nafs* de l'homme, c'est son âme si l'on veut ; mais il ne s'agit pas de l'âme selon la théorie hylémorphique, c'est-à-dire le constitutif formel opposé à la matière, au corps dans ce cas. Le terme doit être dans le sens réfléchi : « le moi », « le soi » de l'homme, c'est-à-dire sa quintessence, ce qu'il est intimement dans sa réalité profonde (1).

Or c'est dans cette acception qu'il faut entendre aussi le vocable *rūḥ*, traduisible par le français « esprit », et qui, chez Ghazali, est synonyme de *sirr*, « le sens caché », « la réalité profonde », « le mystère ». Et comme « le *rūḥ* est de l'Ordre du Seigneur » (Iḥ., IV. 100) (2), son identité avec le *nafs* de l'homme, permettra à Ghazali d'affirmer que ce dernier, par le *rūḥ*, est lui aussi, « de l'ordre du Seigneur » (3), c'est-à-dire du « Monde Supérieur », intelligible, « celui des anges » (Md., 18).

D'autre part, venant à parler du « cœur... qui va à Dieu » et que la Loi révélée admet comme principe de connaissance, le maître dira : « je n'entends pas par là la chair sensible. Il s'agit bien plutôt d'un des msytères de Dieu... Ce mystère *(sirr)* est

(1) Cf. Wensinck, *La Pensée de Ghazali*, Paris, Maisonneuve, 1940, p. 53-54.
(2) Cor. XVII, 85 ; cf. Blachère, *op. cit.*, vol. II, p. 391.
(3) Cf. les textes cités plus bas, et *Iḥ.*, IV, 100.

désigné tantôt par le *rūḥ* et tantôt par le moi *(nafs)* pacifié » (Iḥ., I, 48).

Enfin toutes ces notions, qui sont donc identiques, vont être impliquées dans l'expérience, vécue à l'état de *fanā'*, de *qurb* (Proximité), déjà signalé avec tous les dangers d'interprétation qu'il entraîne. « Le voile principal entre Dieu et le serviteur, c'est ce dernier lui-même *(nafsuhu)* ; il est... une chose seigneuriale ; il est une des lumières de Dieu ; je veux parler du *sirr* du cœur dans lequel se manifeste avec clarté la nature intime du Réel tout entier. C'est au point qu'il s'étend à l'ensemble du monde et l'inclut ; et l'image du Tout se manifeste en lui avec clarté. Sa lumière apparaît alors d'une façon éclatante et avec grandeur : en lui, en effet, apparaît l'Etre tout entier *(wujūd)*, comme il est dans sa réalité... L'homme doué de ce cœur regardera alors ce cœur ; ce qu'il verra de sa beauté suréminente le jettera dans la stupeur ; il se peut que sa langue se précipite au moment de cette stupeur, et qu'il dise : Je suis le Réel » (Iḥ., III, 347).

C'est le fameux « cri extatique » de Hallaj : on sait déjà ce que Ghazali en pense et ses protestations véhémentes contre toute idée d'union, de connexion ou d'inhérence que ce cri peut laisser supposer.

Cela ne veut pas dire que, dans cette intuition du Tout, Dieu ne soit pas connu. Au-dessus du tout intelligible, intentionnellement présent au sujet connaissant — puisqu'il s'agit de l'image du Tout et non pas de ce Tout lui-même —, Il apparaît comme le Principe Suprême de l'être et de l'existence. C'est Lui le Réel, saisi à travers le Tout qu'il transcende et auquel il reste cependant présent par sa puissance et son influence créatrice. Son appréhension comme tel — Un transcendant créateur — est encore affirmée d'une manière plus explicite, dans un autre passage où Ghazali fait connaître qui, au juste, constitue l'objet et le sujet dans l'expérience du *fanā'*.

« De même que le ciel, la terre, les arbres et les fleuves peuvent être considérés dans le miroir comme s'ils s'y trouvaient en réalité, et comme si le miroir les contenait tous, ainsi en est-il de la Présence Divine dans son ensemble : il est possible qu'elle

s'imprime dans le moi de l'homme. Et la Présence Divine désigne l'ensemble des êtres existants qui tous font partie de la Présence Divine. Dans l'existence *(wujūd)* en effet, il n'y a que Dieu et ses actes. Lorsque ces actes s'impriment dans la nature profonde de l'homme, elle devient comme si elle était tout l'univers que, par l'impression, elle inclut en elle. L'ignorant peut alors croire qu'il y a inhérence *(ḥulūl)*. Cela revient à croire que la forme matérielle elle-même est dans le miroir, mais elle semble être dans le miroir » (Ms., I, 17-18).

Il est difficile d'exprimer avec plus de force et de clarté la nature médiate et intentionnelle de la connaissance du tout intelligible que domine de sa transcendance le Dieu Un et créateur. La Présence Divine désigne exactement ce que Ghazali entendait par le Réel, le *ḥaqq*, dans le passage précédent. L'expression est synonyme de « Présence Seigneuriale » définie comme étant « la saisie d'un coup de l'ensemble du Règne et du Royaume » (Iḥ., III, 13). Transposées dans le vocabulaire plotinien, l'une et l'autre expression ne signifient pas autre chose que le monde intelligible avec l'Un qu'il suppose comme unité suprême et absolue de mesure et comme principe transcendant de création. Tel est l'objet du *fanā'* ghazalien.

Le sujet, ou le principe de connaissance, dans le second passage cité, c'est le *'aql*, l'intelligence, qui, chez Ghazali, est identique au *qalb*, au *sirr*, et au *nafs* dont il s'agit dans le premier passage (1). On sait, au reste, que le maître déclare formellement une synonymie entre les termes *'aql*, *qalb*, *nafs*, *rūḥ* (Iḥ. III, 3-4), quoiqu'il lui arrive souvent d'appeler le *'aql* « l'instinct » *(gharīza)* du *qalb* ou du *nafs* (Iḥ., III, 14 ; Ms. I, 17).

Il faut dire cependant que Ghazali n'emploie pas sans des réserves qu'il signale le terme de *'aql*. Il lui préfère celui de *baṣīra* (faculté de clairvoyance) ou encore les expressions de « lumière de la faculté de clairvoyance », « lumière de la foi », « lumière de la certitude » ou plutôt de « la conviction ». Il n'en affirme pas moins cependant que la réalité indiquée par toutes ces expressions, peut et doit être appelée *'aql*, à condition de ne pas entendre par ce vocable la faculté propre au raisonnement

(1) Voir ci-dessus.

discursif et aux obligations légales (Iḥ., IV, 255, 264). Dans ce sens le *'aql* correspondrait bien à la διάνοια de Plotin qui la considère, on le sait, comme un degré inférieur du νοῦς (IV. 8. 7), un νοῦς inférieur (V. 3. 2). Mais comme synonyme de *qalb*, *nafs* et *rūḥ*, le terme désigne bien le principe de connaissance directement proportionné à la saisie du Réel et de la Présence Divine ou Seigneuriale. Comme tel alors, et dégagé de tout l'empirisme et de toute la religiosité dont il reste chargé chez Ghazali, le *'aql* peut être identifié au νοῦς par lequel l'âme devient le monde intelligible en le connaissant.

Comme le νοῦς, en effet, le *'aql* est du monde de la *malakūt*, c'est-à-dire du monde intelligible. Il se connaît lui-même et rien ne l'empêche d'atteindre son objet. Libre de toutes les entraves des dimensions spatiales et du discours qui morcelle la connaissance, il peut, en un clin d'œil, « s'élever au plus haut des cieux, et descendre jusqu'aux abîmes profonds de la terre. Rien ne lui est voilé ; lui seul peut être à lui-même un voile : et alors sa connaissance de lui-même, et partant des autres, s'affaiblira d'autant » (Mt., 114 ; et aussi Md., 19).

Ces précisions nous ramènent à l'idée du voile que peut constituer le *nafs*, c'est-à-dire l'homme lui-même, pour l'homme en état de *fanā'*, tel qu'il est décrit dans le premier texte cité (1). Pour Ghazali donc, le « moi » de l'homme, sa réalité profonde, c'est le *'aql*, le νοῦς. Et c'est à ce niveau que se réalise le *fanā'* soufi axé sur le *tawḥīd*, la confession de l'Unité.

« Le pratiquant de la voie » est alors, par son activité corporelle, « dans le ciel d'en-bas », et par ses sensations, « dans un ciel plus élevé ». Ensuite, « du ciel du *'aql*, il s'élève jusqu'au suprême degré de l'échelle des créatures et jusqu'à la royauté de l'Individualité *(fardānīya)*, à travers sept régions ; lorsqu'il les dépasse, il s'asseoit sur le trône de l'Unité, et de là il dirige le monde d'en-haut *('ālam al-amr)* jusque dans les hautes régions des cieux. A la vue de ce confesseur de l'Unité *(muwaḥḥid)*, on serait porté à dire : Dieu a créé l'homme à l'image du Miséricordieux. Mais, à regarder de près, on s'aperçoit que le phénomène demande interprétation. Il en va

(1) Voir ci-dessus.

de même de la parole : Je suis le Réel, et de cette autre : Los à moi. C'est dans ce sens aussi qu'il faut entendre la parole : J'ai été malade et vous ne m'avez pas visité, et la parole : J'étais son ouïe, sa vue et sa langue » (Mt., 125-126).

Ces derniers *logia* permettent d'affirmer que dans la pensée de Ghazali, tout en restant sur le plan du νοῦς et de l'intelligible plotiniens, le *fanā'* n'est pas le résultat de la seule dialectique rationnelle. Il suppose à son point de départ, une dialectique de l'amour qui est à la base de purification.

« Il périt à lui-même, dit-il à propos du sujet à l'état de *fanā'*, c'est-à-dire qu'il oublie sa personne, ses états psychologiques, ses stations religieuses, ses qualités ; son intention est complètement absorbée par le Bien-Aimé » (Iḥ., IV, 367).

Mais ici l'amour est envisagé du dehors, du côté de Dieu ; il se trouve envisagé du côté de l'homme et justifié par le dedans dans un passage de l'*Iḥyā'*, où sont mises précisément à contribution tous les éléments qui ont été relevés dans le texte précédent du *Mishkāt* : la notion de l'homme image de Dieu et les *logia* qui s'y rapportent.

Le plus puissant motif d'aimer Dieu, lit-on dans ce passage, est qu'entre Lui et l'homme, il y a « une correspondance cachée qu'il ne faut pas réduire à une simple ressemblance dans les formes extérieures. Elle se ramène plutôt à des réalités intelligibles intérieures et cachées. Certaines d'entre elles peuvent être mentionnées dans les livres ; les autres, il faut se taire à leur sujet. On doit les laisser sous le couvert de la brume jusqu'à ce que les pratiquants de la voie s'en rendent compte au fur et à mesure qu'ils auront réalisé les conditions requises dans la pratique de la voie ».

« Ce dont il est possible de parler, c'est le fait, pour le serviteur, d'être proche de son Seigneur par les qualités qu'il doit réaliser par imitation, ayant reçu l'ordre de reproduire en lui les traits de caractère de la souveraineté. Il a été dit, en effet : « imitez les traits de caractère de Dieu ». Il s'agit alors d'acquérir les qualités louables qui font partie des propriétés de la divinité, comme le savoir, la justice, la bienfaisance, l'amabilité, la miséricorde, le bon conseil... et autres traits nobles contenus

dans la Loi révélée. Tout cela rapproche de Dieu, non pas en ce sens qu'il y aurait là recherche d'une proximité locale, mais intentionnelle. »

« Pour le point de vue dont il n'est pas permis de parler dans les livres, concernant la correspondance particulière entre l'homme et Dieu, il s'agit de la réalité signifiée par la Parole : « On t'interrogera sur l'Esprit ; dis : l'Esprit est de l'Ordre de mon Seigneur » (1). Dieu déclare par là que (l'homme) est une chose seigneuriale hors de la portée de la raison humaine. Bien plus claire encore est Sa parole : Quand je l'aurai harmonieusement formé et aurai insufflé en lui de Mon souffle de vie... (2). A cette réalité fait allusion aussi Sa parole : Nous t'avons fait vicaire sur la terre (3). Car Adam n'a mérité d'être vicaire de Dieu que par cette correspondance ».

« Cette correspondance est signifiée par la parole de Muhammed : Dieu a créé Adam à son image. Les faibles d'intelligence en ont inféré par supposition que seule existe l'image extérieure objet de la connaissance sensible. Ils ont alors assimilé Dieu à la créature et se le sont représenté avec un corps et une forme matérielle... (A la réalité dont il s'agit) fait encore allusion la parole de Dieu à Moïse : J'ai été malade et vous ne m'avez pas visité. Il dit : Seigneur, comment cela ? Dieu répondit : Mon serviteur, nn tel, est tombé malade, et tu ne l'as pas visité. Si tu l'avais visité, tu m'aurais trouvé chez lui ».

« Cette correspondance n'apparaît que par l'assiduité aux pratiques surérogatoires *(nawāfil)*, une fois accompli tout ce qui est de précepte *(farā'iḍ)*. Aussi est-ce dans ce sens que Dieu dit : Mon serviteur ne cessera de s'approcher de Moi par les pratiques surérogatoires jusqu'à ce que je l'aime. Lorsque je l'aurai aimé je deviendrai son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit et sa langue par laquelle il parle. »

« J'en arrive ainsi à un point de mon sujet où il n'est plus permis d'en parler. Les hommes ici se divisent en deux groupes

(1) Cf. *supra*, p. 112, n. 2.

(2) Cor. XV, 29 et Blachère, *op. cit.*, vol. II, p. 218.

(3) Cor. XXXVIII, 26 et Blachère, *op. cit.*, vol. II, p. 241 avec note. Dans le texte coranique, il s'agit de David et non d'Adam.

opposés : ceux qui restent en deçà de la vérité, inclinent vers l'assimilation apparente (de Dieu aux hommes), et ceux qui vont au-delà et dépassent la limite de la correspondance pour affirmer l'union et prôner l'inhérence. C'est au point que certains ont dit : Je suis le Réel ; de même encore les chrétiens se sont trompés au sujet de 'Issa. Ils disent : Il est la Divinité ; d'autres parmi eux disent : l'humanité s'est revêtue de la divinité comme d'une cuirasse ; d'autres enfin : l'humanité s'est unie à la Divinité. »

« Or ceux à qui il a été dévoilé que l'assimilation et la parité sont impossibles, comme aussi l'union et l'inhérence, et qui, en outre, ont vu clair dans la réalité profonde de ce mystère, ceux-là sont le petit nombre. »

Ce « petit nombre » désigne ceux-là mêmes dont il est question dans les dernières pages du *Mishkāt*, les « élites » et la « quintescence des élites » (1). Les deux passages — celui de la « veils-section » et celui de l'*Iḥyā'* qui vient d'être cité — doivent être rapprochés (2) l'un de l'autre, si l'on veut avoir sur le sujet qui nous occupe l'interprétation exacte de la pensée de Ghazali. L'un et l'autre texte supposent, comme point de départ, deux principes fondamentaux dans la connaissance de Dieu chez le maître : celle-ci d'abord, ne peut se réaliser que par et à travers la connaissance de soi-même qui, ainsi, fera toujours écran entre l'homme et la vision de Dieu ici-bas ; ensuite cette connaissance médiate, *per species*, est possible à l'homme parce qu'il est image de Dieu.

Dans l'*Imlā'*, Ghazali explique cette notion de l'homme image de Dieu. D'un côté l'homme est doué de sept attributs que la Loi révélée oblige d'admettre en Dieu comme surajoutés à son Essence ; de l'autre, par le savoir dont la faculté est le *'aql*, l'homme devient tout l'univers, bien mieux le centre de la Présence Divine, du Monde Intelligible, dont il apparaît alors comme le maître et le souverain au même titre que Dieu (3).

(1) Cf. *supra*, p. 105.

(2) L'expression est de Montgomery Watt, et désigne le dernier chapitre du *Mishkāt*. Cf. Montgomery Watt, *A Forgery...*, p. 5 sq.

(3) Cf. *Imlā'*, in Iḥ., I, 170 sq. et puis 135 sq., à cause de l'erreur d'impression.

Alors, en se recueillant en lui-même, l'homme se trouve devant deux voies qui l'amènent au *fanā'*.

La première consiste à se connaître soi-même comme centre et principe des sept attributs qui se retrouvent en Dieu d'une façon suréminente. C'est la voie psychologique à laquelle Ghazali consacre le *Maqṣad*, dont la thèse est précisément de montrer que « le serviteur, pour acquérir la perfection et trouver le bonheur, devra, dans la mesure de ses capacités, imiter les traits de caractère de Dieu » (Md. 17). Or « tous ces traits de caractère », détaillés en « quatre-vingt-dix-neuf Noms Divins », « se ramènent à une essence et sept attributs » (Md. 87) dont « l'ensemble est désigné par le vocable Dieu » (Iq. 64). Mais d'autre part cette façon de connaître Dieu n'est, au fond, qu'une connaissance de soi-même transposée en langage de transcendance (Md. 21 sq.). Et comme, dans le *fanā'*, il faut s'oublier et ne plus faire attention à ses états psychologiques, le fidèle alors ne pense plus à ses qualités d'être doué d'ouïe, de parole, de volonté et le reste (Iḥ., I, 258-259) : dans le champ de sa conscience, la distinction ontologique entre Essence et Attributs en Dieu s'évanouit et se résorbe, phénoménalement, dans l'ensemble Un qui a nom Dieu.

La deuxième voie consiste à se connaître soi-même sur le plan de l'intelligence comme centre de tout ce qui existe. C'est la voie cosmologique. On y arrive par le savoir *('Ilm)* qui nous revêt d'une quasi-souveraineté sur tout l'Univers créé, par la « saisie soudaine » de la « Présence Divine », en tant que postulant d'elle-même un principe créateur transcendant. Le tout est de pousser jusqu'à l'extrême limite possible cette unification intérieure du moi devenu intentionnellement l'ensemble « du Règne et du Royaume », de se rattacher à un principe créateur absolument Un, qui, en définitive, est Dieu. Dans le *fanā'*, c'est lui seul qui occupera le champ de la conscience, une fois écarté le danger de prendre le moi lui-même comme la mesure absolue et le Bien transcendant.

Cette deuxième voie est celle que Ghazali envisage ordinairement dans ses écrits, sauf dans le *Maqṣad*, où la première seule est développée. Pratiquement, l'une et l'autre peuvent avoir,

chacune séparément, le *fanā'* comme aboutissant et terme ultime. Mais en soi, il semble bien que Ghazali lui-même reconnaît entre celle-ci et celle-là un ordre hiérarchique que permettent de déceler les dernières pages du *Mishkāt* rapprochées du texte de l'*Iḥyā'* relatif à l'homme image de Dieu.

La « correspondance cachée » entre Dieu et l'homme, dont il est question dans ce passage, doit, on se le rappelle, être envisagée sous un double aspect. Dans un premier point de vue, celui qui permet « d'en parler dans les livres », le « pratiquant » en a conscience, comme étant le terme d'une reproduction en soi des « traits de caractère de Dieu » : c'est la voie psychologique qui est alors mise en cause. Dans un deuxième point de vue, celui où le silence est de rigueur, il s'agit de la voie cosmologique. La « correspondance cachée » apparaît ici dans le fait que par le savoir — dont la faculté est le *'aql* ou le νοῦς — l'homme devient comme le centre du Tout, sur lequel il exerce alors une souveraineté qui le rend semblable à Dieu et le constitue image de Dieu (Iḥ. III. 241-247), son « vicaire » sur terre.

Envisagée dans la perspective des dernières pages du *Mishkāt*, celles de la « veils-section », la voie psychologique est relative au premier groupe (Mt. 144-145) de la troisième catégorie d'hommes : ceux qui sont « séparés » de Dieu par des « pures lumières ». La voie cosmologique est celle du deuxième, troisième et quatrième groupe de la même catégorie : elle se purifie au fur et à mesure que « le pratiquant », progressant dans l'Unification intérieure, monte intentionnellement au-delà de « celui qui fait mouvoir les cieux et de l'Obéi qui ordonne de les faire mouvoir » (1), pour arriver jusqu'à la Puissance Créatrice Une, « absolument transcendante », dont le champ de la conscience psychologique finit par être complètement occupé. Le *fanā'* se réalise alors dans toute sa plénitude, dans la mesure néanmoins où il ne sera pas interprété dans le sens de « l'Union ».

C'est qu'il est vécu, expérimenté au niveau de la « Présence

(1) Sur tout cela, cf. Gairdner, *op. cit.*, p. 17 sq. Mais, pour une bonne interprétation de la pensée de Ghazali sur ce point, ne pas oublier : *Fayṣal*, in *al-Jawāhir al-ghawālī*, Le Caire, p. 84-85, et Iḥ., III, 346 sq. ; IV, 102-105 stt.

Divine » et « Souveraine », de l'intelligible en tant que référé au Principe transcendant Un et Créateur, entrevu à travers l'homme image de Dieu. Les conditions de l'extase plotinienne ne se réalisent pas, ni du côté du sujet, ni du côté de l'objet. Pour ce faire il aurait fallu qu'il en fût du *'aql* ghazalien ce qu'il en était du νοῦς plotinien, sa disparition, dans le sens ontologique du terme, par une sorte de projection hors de ses propres lois sous l'impulsion de l'amour (1). Ce n'est pas que le *fanā'* ghazalien soit le résultat d'une pure dialectique rationnelle. Mais du point de vue même de la dialectique de l'amour qu'il suppose, il ne dépasse pas le niveau platonicien de « la folie du désir », de l'Eros toujours en tendance vers l'Idée du Bien jamais atteint et étreint. Or l'on sait que ce niveau n'est que le point de départ même des théories plotiniennes sur l'union extatique (2). Faute de réaliser ce dépassement, le *fanā'* ghazalien, encore une fois, reste « une sortie de soi » au sens impropre et phénoménal, une inconscience produite par la suspension des sens sous l'effet d'un monoidéisme très marqué par l'affectivité et le sentiment religieux. Alors que l'âme de Plotin, par l'éclatement du νοῦς, dépasse l'intuition de l'Un comme principe transcendant du monde intelligible, pour arriver à la vision unitive, le *nafs* ou le *qalb*, ou encore le *rūḥ* de Ghazali, en restant au niveau du *'aql* et de la Présence Divine, trouve son repos dans une contemplation méditative d'une rare intensité.

Étant donné la différence profonde des perspectives en fonction desquelles évoluent la pensée de Plotin d'une part, et celle de Ghazali de l'autre, il était impossible que le *fanā'* et l'extase, qui se ressemblent sur le plan phénoménal, ne divergent pas ainsi fondamentalement sur le plan ontologique et nouménal.

Du point de vue de la connaissance, cette différence de perspective est identique à celle qui se trouve chez Plotin lui-même dans ses deux façons d'envisager la saisie de l'Un : comme principe transcendant de tout ce qui existe d'une part, et comme le Bien possédé par l'union de l'autre. Or « entre une

(1) Hausherr, *Ignorance infinie,* in Orientalia christiana periodica 1936, II, p. 356.

(2) Bréhier, *op. cit.*, p. 168.

conception purement rationnelle de l'ordre des formes, telle que serait la génération des hypostases prises de l'extérieur, et cette pénétration intime ou union que Plotin exige pour lui donner son plein sens, toute la différence est dans l'attitude du moi, dans son rapport aux objets qu'il contemple. Dans le premier cas, le moi est comme un miroir impassible qui n'a d'autre vertu que d'être sans tâche pour bien refléter les objets. Dans le second cas, le moi est transformé en profondeur par la connaissance ; il prend part au mouvement de tous les êtres ». Il devient alors tous les êtres indistinctement, en devenant « tout entier », c'est-à-dire ce qu'il est dans sa réalité profonde, l'Un, mesure et source transcendante de tout être, mais aussi et en même temps, présent à tout être d'une présence d'immanence (1).

De ces deux attitudes — qui se retrouvent chez Plotin — seule la première est retenue par Ghazali. Pour lui, « le cœur » est le miroir qui reflète « les formes intelligibles des natures des choses » (Iḥ., III, 11) ; on se rappelle aussi le texte relatif à la Présence Divine obtenue par le savoir, et dans lequel c'est le moi qui est considéré comme un miroir. Mais « cœur » et « moi » n'ont « d'autre vertu que d'être sans tâche pour bien refléter les objets ».

Cette conception sur le plan de la connaissance n'est au reste que le contre-coup des principes métaphysiques ou dogmatiques sur lesquels reposent l'œuvre de Plotin d'une part et celle de Ghazali de l'autre.

N'étant pas gêné par « les précisions » d'un dogme et « les silences » d'un enseignement révélé (2), Plotin pouvait impunément interpréter les objets et les choses comme de pures attitudes spirituelles subjectives et aboutir à une sorte de panenthéisme (3) en posant l'immanence de l'Un comme un corollaire nécessaire

(1) Cf. Schwyzer, *art. cit., Die Einswerdung,* col. 571 : « Die Einswerdung bedeutet eine Entäusserung aller andern Dinge, nicht aber eine Entäusserung seiner selbst ». Cf. aussi de Gandillac, *op. cit.*, p. 182-183 avec discussion de l'interprétation du terme dans VI. 5-12.

(2) Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933, p. 44-45.

(3) De Gandillac, *op. cit.*, p. 182.

de sa transcendance (1). Il lui était facile alors d'envisager le Réel tout entier avec son Principe, comme une activité spirituelle unique, s'étalant et se développant selon un cycle déterminé, sans faille et sans solution de continuité. Ici, c'est le moi, le sujet connaissant lui-même qui devient le point de départ et le centre d'intérêt au profit duquel Plotin exploitera la métaphysique traditionnelle des hypostases (2). L'âme, en se dégageant du sensible, en se recueillant dans sa cime, devient intelligence ; et celle-ci, en « brouillant les contours » qui différenciaient en elle les formes et les essences, en se dépassant comme « intelligence pensante » pour se transformer en « intelligence qui aime », ira fusionner dans la simplicité sans rides de l'Un-Bien. « Rien n'est séparé par une coupure de ce qui le précède dans la hiérarchie » (V. 2. 1) ; « chaque chose devient identique à son guide, tant qu'elle suit ce guide » (V. 2. 2) ». « Tout ce qui, dans l'âme, s'oriente vers l'intelligence lui est comme intérieur » (V. 3. 7) ; et l'Un, « quand nous atteignons l'intelligence pure, nous voyons qu'il est l'intimité même de l'intelligence » (V. 3. 14).

La pensée de Ghazali ne pouvait rencontrer celle de Plotin sur ce plan de l'immanence. Pour le savant musulman sunnite, Dieu est le Transcendant, l'Inaccessible, celui qui ne se communique pas en communiquant Sa loi et Sa parole. Tout en étant, comme Puissance créatrice transcendante, objet de connaissance et objet d'amour, Il n'est pas possédé en Lui-même, ni par la connaissance, ni par l'amour.

Les déclarations explicites du Maître abondent à ce sujet. Plutôt que d'en citer, il vaut mieux rappeler l'opposition qu'il met entre les termes *dhikr* et *liqā'*, lorsqu'il parle des relations entre le fidèle et Dieu sur le plan de la connaissance. Le *dhikr*, c'est le « souvenir », « le fait de penser à quelqu'un » ; le *liqā'*, c'est la « rencontre ». Or, dit Ghazali, le serviteur, lorsqu'il « sera dans le voisinage de Dieu... s'élèvera du *dhikr* au *liqā'* » (Iḥ. I. 272). C'est donc dans l'Au-delà seulement qu'aura lieu la rencontre ; et encore celle-ci n'est-elle que simple vision, plus

(1) Bréhier, *op. cit.*, p. 163-164.
(2) Schwyzer, *art. cit.*, col. 484 sq. ; Bréhier, *op. cit.*, p. 182.

claire et plus nette que celle d'ici-bas certes, mais elle lui est, en quelque sorte, analogue ; il ne peut s'agir alors, pour Ghazali, d'une vision unitive (Iḥ., IV, 268 ; 270-271).

Faut-il donc exclure tout sentiment de présence de Dieu durant l'expérience du *fanā'*, dans la pensée de Ghazali ? Non. Mais on ne peut parler que d'une présence de puissance d'un Dieu de théodicée, transcendant et créateur. Cette présence, sentie et aimée, serait un peu analogue à celle du calife ou du sultan, présents à tout leur empire par leur autorité, leur influence et la puissance de leur administration. Mais pourquoi inventer des images pour interpréter la pensée de Ghazali sur ce point ? Parlant de la connaissance de Dieu et de l'amour dont il est l'objet, et ce, dans des passages relatifs à la « pratique de la voie » soufie, n'illustre-t-il pas lui-même alors son enseignement par la connaissance de Shāfi'ī et l'amour qu'on éprouverait pour lui ? Or ce dernier n'est pas connu en particulier par son portier, et il n'est réellement ni connu ni aimé par tous ceux qui vivent avec lui, mais par ceux qui ont lu ses œuvres et se les sont assimilées (Md. 25 ; Iḥ. IV. 274).

L'exemple est significatif et, sans nul doute, choisi à dessein par Ghazali qui cherche visiblement à caractériser, avec toutes ses nuances, la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu, et l'amour qu'il peut éprouver à son égard, dans l'état de *fanā'* : Dieu est connu et aimé à travers son œuvre, dont il reste le Principe transcendant, et à laquelle il ne se mêle jamais, même dans la « saisie soudaine » de l'ensemble « du Règne et du Royaume » par la « Présence Divine ». Et si l'on veut alors parler d'union à tout prix, c'est de simple union intentionnelle qu'il s'agit : le fidèle et Dieu deviennent « un » selon l'esprit, tout en restant « deux » selon l'être [1].

Farid JABRE
(Beyrouth)

(1) Gardet, *art. cit.*, p. 178. L'auteur s'étonne de ce que cette union n'ait jamais été envisagée par les penseurs musulmans ; en tout cas pour Ghazali, le fait est certain. Cf. Palacios, *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid-Granada, 1940, vol. III, p. 260 et pp. 287-288.

QUIS CUSTODIET CUSTODES

SOME REFLECTIONS ON THE PERSIAN THEORY OF GOVERNMENT

Shāh Ismā'īl, who founded the Ṣafavid state, and in 907/1501-2 made Shī'ism of the Ja'farī or Ithnā 'Asharī rite the state religion, rose to power as the hereditary leader of a militant Ṣūfī order (1). The first period of Ṣafavid dominion was accompanied by a reimposition of the theocratic idea : « church » and state were once more one. The religious institution was from the first subordinated to the political. Much of the existing theory of the ruling institution, which had retained little that was uncompromisingly Sunnī and had been affected directly and indirectly by Shī'ī theory, was taken over and more narrowly adapted to Shī'ī doctrine. The theory that the temporal ruler was the Shadow of God upon earth remained the central theme (2) but the arbitrary choice of the temporal ruler was limited by the theory that the Ṣafavid ruler held power as the representative of Muḥammad and the Hidden Imam by virtue of direct descent from Mūsā al-Kāẓim. In this way

(1) See W.Hinz, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert* (Berlin, Leipzig, 1936).

(2) Iskandar Munshī thus maintains that the just sultan was the Shadow of God and his office an aspect of prophethood and sovereignity *(vilāya)* (*Tārīkhi 'Alam Ārā-yi 'Abbāsī*, Tehran lith., 1314/1896-7, p. 249 *bis*). In Shī'ī theory *vilāya* as a rank was superior to *nubuwwa*, the light of the latter being inferior to the former (see *A Shi'ite Creed*, p. 96, n. 6) ; on the other hand Maḥmūd Āmulī states that *vilāya* was merely a part or aspect *(juzvī)* of *nubuwwa* (*Nafā'is ul-Funūn*, i, 196).

an attempt was made to secure succession to the throne for the Ṣafavid family.

The old assumption that the stability of the state was bound up with right religion was also taken over, and it was accompanied by the same uncompromising attitude towards unorthodoxy. Further, if, as seems probable, the Ṣafavids imposed Shī'ism as the state religion partially, if not primarily, in order to differentiate their domains from the Ottoman Empire and to create a sense of unity among their subjects, it is not surprising that they should have tried to impose doctrinal uniformity and to suppress any deviation from the new orthodoxy. The natural consequence of this was that much of the writing of the period was devoted to religious polemic and the exposition of Shī'ī doctrine. Little attention was paid in the works of the Shī'ī *'ulamā* to the theory of the ruling institution and little attempt made to reconcile Shī'ī theory with political reality; similarly the literary works are concerned with the conduct of kings rather than with the nature of kingship.

The virtues which the *Akhlāqi Shifā'ī* of Muẓaffar al-Ḥusaynī at-Ṭabīb al-Kāshānī, written for Shāh Ṭahmāsp (930/1524-984/1576), urges upon the king are the standard virtues found in the earlier Mirrors of Princes. Muẓaffar al-Ḥusaynī considers justice to be of paramount importance (1). In this he does not differ materially from many of the earlier writers, but whereas Niẓām ul-Mulk, for example, regards justice as an ordinary political virtue, Muẓaffar al-Ḥusaynī interprets it to mean a state of spiritual balance and equipoise. The fruits of this state, when it was achieved by kings, were various. First the king would fulfil the needs of those who referred to him (2). Secondly he would exercise benevolence (3). Thirdly he would refrain from requiting good with evil (4). Fourthly he would

(1) B. M. Or. 3546, f. 13b.
(2) *Ibid.*, f. 14a.
(3) *Ibid.*, f. 15a.
(4) *Ibid.*, f. 17b. The implication of this section is that the ruler will requite people according to their deeds. This reflects the standard theory of the Shī'Is on *'adl* or justice. Cf. *A Shi'ite Creed:* « Justice *(al-'adl)* means that He requites a

prevent others afflicting his subjects with evil. The king and his agents were not to content themselves with refraining from evil and oppression, but were to remember that kingship remained with unbelief but not with tyranny. The king was so to contrive that no evildoer committed oppression or violence against his subjects, because responsibility for such tyranny would be laid at the king's door. Only by punishment could the contumacious be made obedient and the wicked and evil-doers be wiped out (1). Fifthly the king would exercise dominion (2), in other words he would really rule. Sixthly the ruler would exercise vigilance in the affairs of religion and state so that no secret concerning the wazirs, military classes or his subjects in general would be hid from him. Muẓaffar al-Ḥusaynī advocates the appointment of reliable and religious persons in every town and region to look into affairs secretly and to make detailed daily reports so that any shortcoming or defect could be repaired before it was too late. Further such vigilance would ensure that the officials of the state carried out their duties ; and its prerequisite was that the king should devote his whole time to the affairs of state (3). Seventhly the king would be possessed of forbearance, than which after justice there was no more praiseworthy quality for kings, and dignity (5). Eighthly the king would show forgiveness (4). Ninthly he would make proper plans for the administration of the state and consult with others on them. The wellbeing of the state demanded that in all affairs of religion and state

good act with a good act and an evil act with an evil act » (p. 70). The Shī'Is lay great stress on *'adl*.

(1) *Ibid.*, f. 19a.

(2) *Ibid.*, f. 20b. In making this point Muẓaffar al-Ḥusaynī was perhaps influenced by contemporary conditions. Ṭahmāsp, for whom the *Akhlāqi Shifā'ī* was written, was prone to fall under the influence of his courtiers and others. Cf. the story of the four Tabrīzī sayyids (Ḥasan Rumlū, *Aḥsan ut-Tavārīkh*, ed. C. N. Seddon, Baroda, 1931-4, Persian text, pp. 301-302, and *'Alam Ārā*, p. 107). Ḥusayn al-Ḥusaynī Jabal 'Āmilī, *mudarris* and *shaykh ul-islām* of Ardabīl, and subsequently a *mujtahid* in the capital, is also alleged to have gained great influence over Ṭahmāsp (*'Alam Ārā*, p. 108).

(3) *Akhlāqi Shifā'ī*, ff. 21b-22a.

(4) *Ibid.*, f. 24a.

(5) *Ibid.*, f. 26b.

persons endowed with wisdom, knowledge, judgement, and experience should be consulted and the help of farseeing statesmen sought (1). Tenthly the king would cultivate the society of good companions (2). The work of Muẓaffar al-Ḥusaynī adds little new. The emphasis which he places on the need for spies is reminiscent of the *Siyāsat Nāma* of Niẓām ul-Mulk, who denies the possibility of any association based on mutual trust. Whereas the Seljūqs did not follow the advice of Niẓām ul-Mulk in this respect, the Ṣafavids did not neglect this aspect of the administration. The main purpose of the *vāqi'a nivīs* in the provinces was to keep the ruler informed of all that transpired in the provinces and particularly of any tendency on the part of the provincial governor to rebel (3). Various *darvīsh* orders were also used as informers. Muẓaffar al-Ḥusaynī closely follows Vaṣṣāf in his recommendation of forbearance and consultation.

The assumption that the Ṣafavid ruler was the representative of the Hidden Imam strengthened the tendency towards absolutism already inherent in the theory of the ruler as the Shadow of God. The Shī'ī belief concerning the imams was, according to Ibn Bābūya, as follows : « Our belief regarding them is that they are in authority *(ulū'l-amr)*. It is to them that Allah has ordained obedience, they are the witnesses for the people and they are the gates of Allah *(abwāb)*, the road *(sabīl)* to Him and the guides *(dalīl*, pl. *adilla)* thereto, and the repositories of His knowledge and the interpreters of His revelations and the pillars of His unity *(tawḥīd)*. They are immune from sins *(khaṭā')* and errors *(zalal)*, they are those from whom « Allah had removed all impurity and made them absolutely pure » ; they are possessed of (the power of) miracles and of (irrefutable) arguments *(dalā'il)* ; and they are for the protection of the people of this earth just as the stars are for the

(1) *Ibid.*, f. 29a.

(2) *Ibid.*, f. 32b.

(3) J. Chardin, *Voyages du Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient...* (ed. L. Langlès, Paris, 1811), v. 257-258. Ḥusayn Vā'iẓ Kāshifī also regards the appointment of a *ṣāḥib khabar* as indispensible (*Akhlāqi Muḥsinī*, pp. 256-7).

inhabitants of the heavens » (1). In the same way that the theory of the caliphate tended to be transferred to the sultanate so was there a tendency to transfer the attributes of the imams to their representatives on earth. If the Ṣafavid ruler was not himself the perfect man he was as the representative of the Hidden Imam at least closer to the possession of absolute truth than any of his fellow men. As such he was entitled to absolute rule. Opposition and dissent were wickedness. Muẓaffar al-Ḥusaynī and others might advocate consultation, but it was the duty of the ruler as the representative of the Hidden Imam to assume absolute rule since he was nearer than others to the repository of final and ultimate knowledge, and it was the duty of other men to obey him. The Shī'ī jurists, it is true, guarded against the assumption of infallibility by temporal rulers by maintaining that the imamate was a universal authority in the things of religion and of the world, belonging to a person, which distinguished it from the dominion of judges and vicegerents (2). But in practice this distinction tended to be forgotten.

Under the later Ṣafavids the prevailing theory was that the ruler was entitled to blind obedience as directly appointed by God. Chardin gives the text of the *khuṭba* read by Mīrzā Rafī' at the coronation of Shāh Ṣafī (Sulaymān) in 1077/1667. It stated that kingship was from God and that kings were the Shadow of God. Men were obliged to serve God and obey Him, not only because of the natural light which the heavens had given them from birth but because of the revelation received from the prophets who had declared His will ; in the same way men were obliged to serve kings as the deputies and representatives of God upon earth ; men were to submit to their commands « without bothering whether they are just or not, simply because they are their commands, just as we submit to the divine commands *in toto*, even to things which seem to shock our reason and understanding, by which we give witness of a

(1) *A Shi'ite Creed*, p. 96.

(2) Ḥasan b. Yūsuf b. 'Alī b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, *al-Bâbu 'l-Ḥâdī 'Ashar* (transl. by W. McE. Miller, London, 1928), pp. 62ff.

blind obedience, such as God demands of men » (1). This demand for unquestioning obedience ruled out the possibility of compromise. There could be no agreement to differ. Difference of opinion was tantamount to treason. The only remedy was force.

In theory a certain authority was accorded to the *mujtahids* and *'ulamā*, the former because of their connection with *'aql* or reason, which the Shī'īs had substituted as the third base of the law, though confining its use to the *mujtahids*, and the latter because of their connection with *ijmā'* (2). They held an honoured status, but they were no more able than had been the Islamic community and the *'ulamā* in earlier times to transform their authority into a political institution authorizing the day to day acts of the government (3). The *sayyids* and the religious classes in general continued to hold an honoured status. The office of *naqīb un-nuqabā* is found in the early Ṣafavid period but appears to have fallen into disuse under the later Ṣafavids, which perhaps indicates a decline in the importance of the *sayyids*. Ṭahmāsp made Ghiyāth ud-Dīn Muḥammad Mīr Mīrān *naqīb* and *sarvar* of the empire with a view to strengthening the pillars of the *sharī'a* and furthering the affairs of the *sayyids*, *qāḍīs*, and mankind in general, and gave his daughter in marriage to Ghiyāth ud-Dīn's son, Shāh Ni'matullāh. The daughter of the latter was in due course married to Ismā'īl Mīrzā. Ghiyāth ud-Dīn was held in great favour by Ṭahmāsp who eventually issued a decree that all the amirs, pillars of the state, wazirs, and prominent men were to obey him (4). Ghiyāth ud-Dīn died in A. H. 998 and was succeeded as *naqīb* by one of his sons, Khalīlullāh, who was given precedence over the amirs, great men, intimates of the

(1) Chardin, IX, 488-489.

(2) Strictly speaking *ijmā'* according to the Shī'īs is the consensus of opinion of the imams, but after the disappearance of the twelfth imam in 266/873-4 *ijmā'* was taken to be a consensus of opinion based upon the Qur'an, the Traditions, the exercise of reason, or *'aql*, and the *fatwas* given by the *'ulamā* of every age.

(3) Cf. L. Binder, *al-Ghazali's Theory of Islamic Government*, pp. 229-30.

(4) *Jāmi'i Mufīdī*, B. M., Or. 210, ff. 52b ff.

court and the great *sayyids* (1). Ṭahmāsp made other marriage alliances with the religious classes (2). In the provinces the religious classes held an honoured position and were deferred to by the population. For example Mīrzā 'Ināyat Beg, governor of Bāfq, who eventually became *mīnbāshī* at the court of Shāh Ṣafī, and sometime governor of Turshīz, Ṭūn and Ṭabas, exerted himself in furthering the affairs of the *sharī'a* and exempted the *sayyids*, *'ulamā*, and great shaykhs from the payment of *dīvān* dues (3). To some extent the religious classes continued to protect the interests of the people, but so far as there was a tendency for the religious classes to join the bureaucracy and also to acquire extensive estates and thereby to become assimilated to the landowning class their function as the spokesmen of the people was weakened. Thus, Muḥammad A'lamī, one of the *'ulamā* of Yazd in the eleventh century A. H. was « constantly interceding with the tax-collectors on behalf of the peasants for the remission of their *dīvān* dues, and the former would accept his words because he was an eloquent advocate » (4).

Certain factors also limited in practice the absolutism of Ṣafavid rule. In the early period the tribal basis of the state made it necessary to conciliate the various tribal groups and their leaders. The accession of minors to the throne also meant that effective power was for considerable periods in the hands of others than those of the nominal ruler. Thus when Shāh Ṭahmāsp ascended the throne in 930/1524 he did not, because of his youth, occupy himself with affairs of state, and struggles broke out between the amirs over the office of the *vakīl* (5). Similarly on the accession of Shāh 'Abbās in 996/1587

(1) *Ibid.*, ff. 58b-59a. According to the *'Alam Ārā* Ghiyāth ud-Dīn first became *naqīb un-nuqabā* and then *ṣadr* (p. 108).

(2) He married his sister Maryam to Sayyid Nūr ud-Dīn Ni'matullāh Bāqī (*Jāmi'i Mufīdī*, f. 49b).

(3) *Ibid.*, ff. 220b ff.

(4) *Ibid.*, f. 247b. This function of the religious classes was not a new one. Letters from Ghazālī interceding with the ruler or his officials on behalf of the people are recorded. (*Faḍā'il al-Anām*, pp. 4, 10, 53).

(5) *'Alam Ārā*, pp. 34ff.

affairs were in the hands of the *vakīl* Murshid Qulī Khān (1).

As the administration of the empire became more elaborate there was a movement away from the theocratic state. The shah became separated from his subjects and surrounded by a sybaritic court. As the gap between the ideal and the actual widened, there appeared again a rift among the religious classes, between those who maintained that the ideal should be achieved and those who were prepared to serve the state even though it was unrighteous. Chardin, who was in Persia from A. D. 1664-70 and 1671-77, states that the Persians were divided as to who should take the place of the Hidden Imam and hold spiritual and temporal authority. The religious classes and the devout maintained that in the absence of the imam his place should be taken by a *mujtahid* who was divinely protected from sin, but the more widely held view was that this right belonged to one of the descendants of the imams in the direct line, who need not necessarily be perfect as was the true vicegerent of the prophet and the imams (2). Chardin also records that in A. D. 1666 a certain Mullā Qāsim preached against the shah on the grounds that he infringed the holy law, and declared that the son of the *shaykh ul-islām*, whose mother was a daughter of Shāh 'Abbās, should be put in his place (3). The view of the orthodox was, in effect, a restatement of the earlier thesis that only the righteous ruler was the true vicegerent of God. But because of the tendency to transfer the theory of the immunity to sin of the imam to his representative, it was more difficult for the Shī'īs to give recognition to an unrighteous ruler. « How », they said, « can these impious kings, wine-bibbers, and lustful men, be the vicegerents of God and have communication with heaven and so receive the necessary light to lead the faithful ? How can they, who often can hardly read, resolve cases of conscience and doubts concerning the faith as ought the vicegerent of God ? Our kings are impious and unjust, their rule is a tyranny to which God has subjected us as punishment after

(1) *Ibid.*, p. 251, *bis.*
(2) Chardin, v, 208ff.
(3) *Ibid.*, pp. 216-218.

having withdrawn from the world the lawful successor of the prophet. The supreme throne of the world belongs only to a *mujtahid*, a man possessed of sanctity and knowledge above the common run of men. It is true that since the *mujtahid* is holy and by consequence peaceful, there must be a king to wield the sword to exercise justice, but this he must do only as the minister and subordinate of the former » (1).

No process, however, was devised to authorise the power of the temporal ruler. No Shī'ī thinkers arose to do for the Shī'ī theory what Māwardī and Ghazālī had done for the Sunnī. Whereas the Sunnī theory recognised that kings were necessary for the prestige and continuance of Islamic government, pious Shī'īs looked rather for one who would establish the Kingdom of Heaven on earth and bring an end to all the evils of the world (2). Awaiting the coming of the Mahdī they withdrew from active participation in the affairs of the state as had sections of the Sunnī *'ulamā* before them. The position of those who nevertheless accepted office under the state was weakened by their willingness to compromise with that which they regarded as evil. By the second half of the eleventh century A. H. the subordination of the religious institution to the political was officially recognised. Chardin states that when the shah held audience the various civil and military officials stood or sat on the right hand and the *ṣadr* sat on the left « to show that the political government was the superior » (3).

The Ṣafavids, because of the conception underlying their rule, could not tolerate any independence on the part of the religious institution and their supervision of it was consequently more thoroughgoing than had been that of the preceding Sunnī rulers. The circumstances of the imposition of Shi'ism as the state religion made it easy for the state to impose control since the religious institution owed its position largely, if not entirely, to the support of the political institution. The details of the religious organisation of the Ṣafavid empire are confused and

(1) *Ibid.*, pp. 215-216.
(2) Cf. *al-Bâbu 'l-Ḥâdî 'Ashar*, par. 174, n.
(3) Chardin, v, 471-2.

there was a conflict of jurisdiction between the various religious officials and between the religious officials and the temporal officials. This arose partly from the way in which the Ṣafavids rose to power. The core of their military forces had originally been composed of members of the Ṣafavid order and there was consequently no clear demarcation between the religious classes as represented by the militant Ṣūfīs and the military classes. Qāḍī Muḥammad Kāshī, who was appointed wazir in A. H. 909 by Shāh Ismā'īl, appears to have been also *ṣadr* and to have held semi-military rank (1). The state never entirely lost its military character. In the eleventh century A. H. the *dīvānbegī*, who was the head of the judicial administration of the country, still took part in military expeditions (2). So also did many of the religious officials. The *ṣadr*, Amīr Niẓām ud-Dīn 'Abd ul-Bāqī, was killed in the battle of Chaldīrān in A. H. 920 (3). Throughout the period the religious classes were one of the main sources of supply for the bureaucracy, as they had been in earlier times.

The official through whom the Ṣafavids controlled the religious institution was the *ṣadr*, whose office had become important under the later Timurids (4). According to the Jāmi'i Mufīdī, Shāh Ismā'īl, after his conquest of Khurāsān in A. H. 916, turned his attention to the strengthening of the *sharī'a* and the ordering of the affairs of the *sayyids*, *qāḍīs*, and *'ulamā*, and entrusted the office of *ṣadr* to 'Abd ul-Bāqī in A. H. 917 (5). The *ṣadr* was concerned not only with the control of the religious institution but also with the propagation of Shi'ism of the Ja'farī rite. Ḥasan Rumlū, describing the work of Amīr Jalāl ud-Dīn Astarābādī, who succeeded 'Abd ul-Bāqī as *ṣadr*, stated that no one after Naṣīr ud-Dīn Muḥammad Ṭūsī (al-Muḥaqqiq)

(1) Ḥasan Rumlū, pp. 81, 110.

(2) See *'Alam Ārā*, p. 752.

(3) Ḥasan Rumlū, p. 149. According to the *Ḥabīb as-Siyar*, 'Abd ul-Bāqī appears to have held the office of *vakīl* also (lith., 1847, iii, 71).

(4) Cf. 'Abdullāh Marwārīd, *Sharaf Nāma*, which states that the office of *ṣadr* was an important office « on which depended the regulation of the choice offices of religion and state » (f. 26 b).

(5) Ff. 48a-b ; Ḥasan Rumlū, p. 128.

made greater endeavours than he for the spread of the Ja'farī rite ; he exerted great efforts in the punishment of miscreants, the stamping out of innovations, the prevention of forbidden things, the promotion of religious duties, the Friday prayers, and fasting, the care of the imams and muezzins, and the prevention of wrongdoing (1). Similarly Amīr Sayyid Shīrāzī (d. A. H. 920), another of Shāh Ismā'īl's *ṣadrs*, made unstinted efforts to spread the true religion (2), as also did Amīr Mu'izz ud-Dīn Muḥammad Iṣfahānī, who was dismissed from the office of *ṣadr* in A. H. 943 after eight years' service. No *ṣadr* made such efforts as he to destroy *shīra-khānas* (3), drinking dens, and gambling places, and to plague evil-doers and heretics (4). The *ṣadr* in early Ṣafavid times was in effect the personal representative of the ruler (5), and charged with the control of the religious institution and the imposition of religious uniformity. Later there was probably a decline in the importance of the *ṣadr*. Iskandar Munshī states that the function of the *ṣadr* was to present the *sayyids* and *'ulamā*, to administer their affairs, to collect the revenue of the *awqāf*, and to expend it on its proper object. He further states that the office was only entrusted to high-ranking, learned, and abstinent *sayyids* (6). According to the *Tadhkirat al-Mulūk* the *ṣadr* was entrusted with the appointment of the *shar'ī* judges, the overseers of *awqāf* of which the reigning shah was *mutavallī*, and the leadership of all *sayyids*, *'ulamā*, and officials of the religious institution, including the *qāḍīs* and *shaykhs ul-islām*, and officials employed in the administration of *awqāf*, washers of the dead and grave-diggers (7). It appears that there was also an attempt to associate the *ṣadr* with *'urf* jurisdiction.

(1) Ḥasan Rumlū, pp. 190-1.

(2) *Ibid.*, p. 152.

(3) *Shīra-khānas* were presumably places in which *shīra*, a substance derived from opium, was smoked.

(4) *Ibid.*, pp. 278, 313.

(5) This position was perhaps inherited from the Āq Qoyunlū ; Ya'qūb appointed Ṣafī ud-Dīn 'Isā, his tutor, to be his *ṣadr* and *vakīl* (Hinz, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat*, p. 102).

(6) *'Alam Ārā*, p. 107.

(7) Ed. V. Minorsky, Gibb Memorial Series, London, Leyden, 1943, ff. 2b-5a.

According to the *Tadhkirat al-Mulūk* the *dīvānbegī* could not try the four [capital] offences, namely murder, rape, breaking of the teeth or blinding, without the presence of the great *ṣadrs*, although the *shar'ī* judges had no part in this matter (1). As an official of the central government the *ṣadr* was paid by the state (2).

As the administration of the state became more elaborate, the empire was divided into *khāṣṣa* and *dīvānī* lands, or desmesnes and state lands, and various offices in the state were duplicated to deal with these two branches of the administration (3). Thus there was a *ṣadri khāṣṣa* and a *ṣadri 'āmma*, or *ṣadri mamālik*, and with this division of function the importance of the *ṣadr* was diminished. Iskandar Munshī states that under Ṭahmāsp the office of *ṣadr* was held jointly by two persons, although he does not differentiate between their functions (4). In fact, however, the office was held on three occasions during the reign of Ṭahmāsp by one person with full powers *(al-infirād va'l-istiqlāl)* (5). Once doctrinal uniformity had been imposed, the main function of the *ṣadr* was probably to administer the *awqāf*. When in A. H. 1015 or 1016 Shāh 'Abbās constituted his property into *awqāf*, vesting the office of *mutavallī* in himself and thereafter in the reigning monarch (6), the actual administration of these *awqāf* was entrusted to Mīrzā Raḍī, who had succeeded his uncle Mīr Jalāl ud-Dīn as *ṣadr* (7). In this office the *ṣadr* acted as the deputy of the shah, and as such his status was an honoured one. This is also

(1) *Ibid.*, f. 3a ; see also pp. 119-20.

(2) A due was levied on *soyurghāls* for the benefit of the *ṣadr* (see *Tadhkirat al-Mulūk*, ff. 85a-b). In some cases the *ṣadr* also doubtless received dues for the administration of *awqāf*.

(3) See also *Tadhkirat al-Mulūk*, pp. 24 ff.

(4) *'Alam Ārā*, p. 107.

(5) Namely by Amīr Ghiyāth ud-Dīn Manṣūr Shīrāzī, Mīrzā Mu'izz ud-Dīn Iṣfahānī and Mīr Sayyid 'Alī Shustarī (*'Alam Ārā*, pp. 107, 110). Under Shāh 'Abbās, Amīr Abū'l-Valī Înjū Shīrāzī held office as *ṣadr* for twenty years alone *(min ḥayth al-infirād)* until he was dismissed in A. H. 1015 (*ibid.*, pp. 764, 504).

(6) *'Alam Ārā*, p. 536.

(7) *Ibid.*, p. 764. According to the *Jāmi'i Mufīdī*, Mīrzā Raḍī was *ṣadri mamāliki Īrān* (not *ṣadri khāṣṣa*) and was the son, not the nephew, of Jalāl ud-Dīn (f. 200a). See also *'Alam Ārā*, pp. 535 and 654.

shown by the fact that Mīrzā Raḍī was allied to the shah by marriage (1). An interesting light on the decline in the importance of the office of *ṣadr* as an effective organ of control, though not necessarily in its prestige, is shown by the fact that when Mīrzā Raḍī died in A. H. 1026 he was succeeded as *ṣadr* by a child, in the person of his son Mīr Ṣadr ud-Dīn Muḥammad, whose mother was a daughter of the shah ; because of Mīr Ṣadr ud-Dīn's youth his cousin, Mīrzā Rafī', was made his deputy (2). The deliberate diminution of the power of the *ṣadr* under Shāh 'Abbās II, who left the office vacant for eighteen months, has been noted by Minorsky (3).

In the provinces there were also provincial *ṣadrs;* the same division between *ṣadri khāṣṣa* and *ṣadri mamālik* is found, though it sometimes happened that the two offices were united in one person. One of the purposes of the appointment of the provincial *ṣadr* was presumably to remove the control of the religious institution from the provincial governor. In a *farmān* dated Ramaḍān A. H. 961/1554 for the office of *ṣadr* of Shekkī and Shirvān, which was to be exercised by the holder alone *(bilā mushārakat)*, the appointment and dismissal of *qāḍīs* was entrusted to him, and the governor was ordered to co-operate with him (4).

The position of the *ṣadr* in the hierarchy of the state, and the subordination of the religious dignitaries to the highest officials of the state, is clearly shown by the classification of society made by Muḥammad Mufīd in the *Jāmi'i Mufīdī* in the eleventh century A. H. In his exposition the highest class consisted of sultans, amirs, *ṣadrs*, wazirs, the intimates of the royal court, and those in charge of royal affairs ; the second comprised sayyids, shaykhs, *'ulamā*, learned men *(fuḍalā)*, and those holding *shar'ī* posts and in charge of religious affairs ; the third was composed of land-owners, merchants, and skilled craftsmen ;

(1) *'Alam Ārā*, pp. 654, 764.
(2) *Ibid.*
(3) *Tadhkirat al-Mulūk*, p. 111.
(4) B. M., *Collection of Farmans*, Or. 4935, Number II.

and the fourth of artisans, craftsmen, people of the bazaar, and workmen (1).

The creation of the office of *ṣadr* reduced the importance of the *qāḍīs*. This development began under the later Timurids. It was natural that it should continue under the Ṣafavids. The *qāḍīs* had formerly been the representatives of the orthodox Sunnī institution, and whereas the sultan had been singled out by divine favour for temporal rule and was directly appointed by and responsible to God, the *qāḍīs* were regarded as the « heirs of the prophet », and some measure of separation was achieved in this way between the political institution and the religious institution. Under the Ṣafavids the position was changed. The Ṣafavid ruler, although still the Shadow of God upon earth, exercised spiritual and temporal power on behalf of the Hidden Imam, who exercised authority by virtue of hereditary succession from the prophet. The Ṣafavid ruler was the head of the political and the religious institution ; theoretically there was no separation between them, but since in practice the religious function of the Ṣafavid ruler was subordinate to the political, the importance of the *qāḍīs* was reduced by the *ṣadr*, who exercised control over the religious institution on behalf of the political institution (2). The gap between the two offices however was not unbridgeable, and it was possible for a *qāḍī* or *qāḍī-yi mu'askar* to rise to the position of *ṣadr*. 'Ināyatullāh Iṣfahānī, who had been *qāḍī-yi mu'askar* under Ṭahmāsp, became *ṣadr* under Ismā'īl Mīrzā (3). Mīr Abū'l-Valī, who became *ṣadr* at the time of Shāh 'Abbās' accession, had also been *qāḍī-yi mu'askar* (4). Similarly Qāḍī Khān, who became *ṣadr* in A. H. 1015, had previously been *qāḍī-yi mu'askar*, and before that *qāḍī 'l-quḍāt* of Qazvīn (5). Mīr 'Alā an-Nabī

(1) f. 332b.

(2) The *Tadhkirat al-Mulūk* shows clearly that the jurisdiction of the *qāḍī-yi mu'askar* was reduced by the appointment of the *ṣadr* (ff. 5b-6a).

(3) *'Alam Ārā*, p. 110.

(4) *Ibid.*, pp. 110, 764.

(5) *Ibid.*, p. 680.

who had also been *qāḍī-yi mu'askar* for a time to Ṭahmāsp became *ṣadr* of Gīlān (1).

The *qāḍī's* position was also adversely affected by the increased influence of the military classes and the extension of *'urf* jurisdiction by which it was accompanied. Khwāja Afḍal ud-Dīn Turka Muḥammad was forced during the reign of Ismā'īl Mīrzā to resign from the office of *qāḍī* of Iṣfahān on account of the capricious behaviour of the governors and Turks (2). In spite however of the diminution in the authority of the *qāḍī*, it is probable that he continued to hold an influential position in the smaller provincial centres, and to play an important part in local affairs. The hereditary tendency in the office of *qāḍī* continued to be marked. The office of *qāḍī 'l-quḍāt* of Qazvīn for example had been transmitted from father to son in the family of Qāḍī Khān (3). Similarly the office of *qāḍī* of Iṣfahān « had always been in the hands of the Turka family » though Khwāja Afḍal ud-Dīn, as mentioned above, was forced to resign from it (4). The office of *qāḍī* of Hamadān was also held by hereditary right in the reign of Ṭahmāsp (5), and cases are recorded of the office of *qāḍī* being transmitted in hereditary succession from father to son in Ishkizar, Taft, and Naṣrābād near Yazd, and Bāfq (6).

Not only was the *qāḍī's* power limited by the creation of the office of *ṣadr;* there was also a conflict of jurisdiction between the *shaykh ul-islām* and the *qāḍī* (7), and between the *shaykh ul-islām* and the *ṣadr*. In the capital and in many, if not all, of the large provincial towns there was a *shaykh ul-islām*, who was appointed by the central government. Under Ṭahmāsp the *mujtahid*, Shaykh 'Alī Minshār was appointed to the office of *shaykh ul-islām* and to the *vikālati ḥalālīyāt* (8) of Iṣfahān.

(1) *Ibid.*, p. 109.
(2) *Ibid.*, p. 115.
(3) *Ibid.*, p. 680.
(4) *Ibid.*, p. 115.
(5) *Ibid.*, p. 111.
(6) *Jāmi'i Mufīdī*, ff. 286a-b, 326b.
(7) Cf. *Tadhkirat al-Mulūk*, ff. 4b-5a.
(8) It is not clear what the duties of this office entailed. Possibly they may have resembled those of a *muftī*.

He is stated to have enjoyed full independence in this office and to have shown great skill in the regulation of religious and temporal affairs and in the prevention of oppression (1). He was succeeded in this office by Bahā ud-Dīn Muḥammad, who had formerly been *shaykh ul-islām* of Khurāsān (2). Ḥusayn al-Ḥusaynī Jabal 'Āmilī, who had been *shaykh ul-islām* of Ardabīl, sometimes decided *shar'ī* cases at the court of Ṭahmāsp (3). In some cases it appears that the *shaykh ul-islām* was also concerned with the administration of *khāṣṣa* affairs. Mawlānā 'Ināyatullāh Tabrīzī was for a time under Ṭahmāsp *shaykh ul-islām* of Tabrīz and *vakīli ḥalālīyāt* of the *khāṣṣa* administration (4). Shāh Muẓaffar ud-Dīn 'Alī held a similar office in Shīrāz (5). The *shaykh ul-islām* of Iṣfahān in A. H. 1143, and also in earlier times, rented certain *awqāf* in Iṣfahān on behalf of the *khāṣṣa* administration (6). With the decline in the power of the *ṣadr* it may be that the importance of the *shaykh ul-islām* increased. From a document dated A. H. 1079 appointing a certain Mīrzā Hidāyat *shaykh ul-islām* of Mashhad it seems that he was to be the chief *shar'ī* official of the area. He was to encourage the people to worship, to exhort them to righteousness, to forbid evil, to prevent sin and wickedness, to order the rich to pay *khums* and *zakāt* on their possessions and to see that the sum thus raised was paid to those entitled to it, to divide inheritances and charitable bequests, to administer betrothals and to perform marriages, to affect reconciliation in the disputes of Muslim men and women, to administer the property of the absent, orphans and the mentally deficient, and other similar matters. He was to be regarded as enjoying full powers in *shar'ī* affairs. It is noteworthy that the *qāḍīs* were to consider themselves appointed and dismissed by him and not by the *ṣadr* (7).

(1) *'Alam Ārā*, p. 114.
(2) *Ibid.*, pp. 115, 116.
(3) *Ibid.*, p. 108.
(4) *Ibid.*, p. 117.
(5) *Ibid.*, p. 110.
(6) B. M., Collection of Farmans, Or. 4935, No. 15.
(7) Or. 4935, No. 10.

From the *Tadhkirat al-Mulūk* it appears that the *shaykh ul-islām* was under the general supervision of the *ṣadr;* he was probably concerned with the regulation of *shar'ī* affairs under the *ṣadr*. It may be that whereas the latter was responsible on behalf of the political institution for supervision of the religious institution, the *shaykh ul-islām* was the chief dignitary of the religious institution. This view is supported by the events at the coronation of Shāh Ṣafī in 1077/1667, in which the *shaykh ul-islām* played a prominent part. On the death of 'Abbās II the leading persons of his realm, after a stormy meeting, decided on the elevation to the throne of Sulaymān (who was crowned as Shāh Ṣafī). A deputation was accordingly sent with a letter to Iṣfahān to bring him out of the palace and install him as ruler. At the coronation the chief chamberlain stood on Sulaymān's right, slightly behind him ; on his left were various officials, military and civil. The fifth place on the right was held by the *shaykh ul-islām*, Mīrzā 'Alī Riḍā, the brother of the chief minister and the great uncle by marriage of the new monarch. The main part in the ceremony was played by Budāq Sulṭān, the *qurchī bāshī*, who had headed the delegation inviting Sulaymān to assume the throne. The authenticity of the letter brought by Budāq Sulṭān was attested by the *shaykh ul-islām*, who took it « and placed it on his forehead in respect, read it, looked at the seals, and then placed it in front of the king, with three nods of the head, after which he kneeled. By this humble posture he showed his approval of the writing and that the elevation of the prince to the throne was legitimate » (1). The *shaykh ul-islām* and the *qurchī bāshī*, the former on the right and the latter on the left, then conducted Sulaymān to a small golden throne, on which the *shaykh ul-islām* prayed him to be seated, and, sitting on his heels before him, produced a crown, sword and dagger, and said a prayer. He then girded Sulaymān with the sword and dagger, and put the crown on his head. The *khuṭba* was then read, and Sulaymān was acclaimed shah by those present, after which the *shaykh ul-islām* first kneeled before him and inclined

(1) Chardin, ix, 484.

three times before him, and then pronounced a second benediction ; after this all present paid their homage (1).

With the decline of the Ṣafavid empire there was once more a movement away from a theocracy and an increased secularisation of the state. The influence of the religious institution declined at the centre although in the provinces the religious officials in general, and the *qāḍīs* in particular, continued to play an important part in local life, and in some measure formed a counter-weight to the officials of the temporal government. In the organisation of the religious institution certain changes took place. The *ṣadr's* importance further declined until the office eventually disappeared. His function at the time of Nādir Shāh appears to have been confined to the supervision of the administration of *awqāf* (2) ; when Nādir ordered the resumption of *awqāf*, he abolished the dues of the *ṣadr* and allotted him a small pension instead (3). An official known as the *mullābāshī*, first created under Shāh Sulṭān Ḥusayn, who ascended the throne in 1105/1694, meanwhile apparently became the chief religious official (4). Hanway states that « the chief administrators of the law were the MULLAH-BASHI, and the NAIBSÆDAR or NÆVAB, who are judges in ecclesiastical and civil concerns. The KAZIÆSKAR is the judge of the army, and the SHEICHULISLAM is reputed to be of equal rank with him » (5).

The theory of the ruler as the Shadow of God upon earth was taken over by the Afshārs and Zands, and eventually by the Qājārs. Nādir Shāh's abortive attempt to unite Sunnīs and Shī'īs in a new rite was followed by a return to Shī'ism under Karīm Khān Zand (1163/1750-1193-1779). In diplomas issued in the name of the latter it is assumed that he was directly appointed by God and that all power was delegated by him to

(1) *Ibid.*, pp. 479-491.

(2) J. Hanway, *An Historical Account of the British trade over the Caspian Sea* (London, 1762), ii, 343.

(3) Sir John Malcolm, *History of Persia* (London, 1829), ii, 313 n.

(4) *Tadhkirat al-Mulūk*, p. 110.

(5) Hanway, i, 231.

his subordinates (1). Similarly the Qājār rulers regarded themselves as directly appointed by God. Typical of this assumption is the statement in a diploma for Mīrzā Rafī', *vakīl* of Ādharbāyjān, issued by Fatḥ 'Alī Shāh (1211/1797-1250/1834), dated A. H. 1214, which reads : « Since the day when, in accordance with the decree of the Judge of the empire of predestination and the Ruler of the region of 'He gives the kingdom to whom He wills ', upon Whom the creation of the world and the lives of all the children of men depend, the reins of the affairs of men were placed in our capable hands and our knowledgeable grasp and He gave glory and adornment to our princely person of blessed attributes through the sultanate and the caliphate, and the rulership of the world, we also, in thanks for this great gift, ... commanded that each one of our loyal servants... should have a high and fitting office... » (2).

On the other hand the assumption was no longer made that the ruler held power on behalf of the hidden imam ; the ruler was the divinely appointed head of the state and was identical with the state as had been the former rulers, but he was no longer the representative of the Hidden Imam, his mantle having devolved upon the *mujtahids*. Thus were the functions of the religious and the political institutions rather more clearly separated. This development was accompanied by an increase in the outward manifestations of respect to the representatives of the religious institution. Langlès states that permission to sit at the audiences of Fatḥ 'Alī Shāh was given only to ambassadors and envoys and powerful foreigners, « and, I think, to the cheikh al-islam » (3). Under the Qājārs, as under the Ṣafavids, a *shaykh ul-islām* was appointed in the principal cities. He received a liberal allowance from the ruler (4). His financial dependence to some extent limited his independence. Through him the Qājārs attempted to control the religious institution. But the *shaykh ul-islām* was not merely a govern-

(1) Cf. the document given by Lisān ul-Mulk Sipihr in *Tārīkh va Jughrāfiyā-yi Dār us-Salṭana-i Tabrīz* (lith., Tehran, 1323/1905), p. 272.

(2) *Tārīkh va Jughrāfiyā-yi Dār us-Salṭana-i Tabrīz*, p. 274.

(3) Chardin, x, 237.

(4) *The History of Persia*, ii, 316.

ment nominee as had been the *ṣadr*. Malcolm, writing about the middle of the first half of the nineteenth century, states that although the *shaykh ul-islām* was nominated by the ruler, the desires and wishes of the inhabitants were almost invariably consulted. He also states that these officers « studiously avoid any open connexion with men in power ; even the appearances of such an intercourse would lose them the respect and confidence of the people, who were jealous of their independence and integrity » (1). The fact that the religious institution no longer included, even in theory, the political institution meant that it became to a greater extent than formerly the refuge and protector of the people against the arbitrary power of government. Malcolm states that « the ecclesiastical class, including the priests who officiate in the offices of religion, and those who expound the law as laid down in the Koran and the books of traditions, are deemed by the defenceless part of the community the principal shield between them and the absolute authority of their monarch. The superiors of this class are free from those personal apprehensions to which almost all others are subject » (2). He further notes that the power of the *mujtahids* increased after the disappearance of the *ṣadr*. « The mujtahids », he writes, « fill no office, receive no appointment, have no specific duties, but are called, from their superior learning, piety and virtue, by the silent but unanimous suffrage of their countrymen, to be their guides in religion, and their protectors against their rulers ; and they receive a respect and duty which lead the proudest kings to join the popular voice, and to pretend, if they do not feel, a veneration for them » (3). Sometimes, indeed, the power of the local religious leaders appears to have formed a threat to the power of the governor. Thus, Mīrzā Taqī Khān, Nāṣir ud-Dīn's wazir, removed from Tabrīz three prominent religious leaders, Mīrzā 'Alī Aṣghar, *shaykh ul-islām*, and his son, and Ḥājjī Mīrzā Bāqir, imam of the Friday mosque of Tabrīz, because their prestige threatened the authority of

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*, ii, 304.
(3) *Ibid.*, ii, 314.

the governor. The two first named were removed without difficulty, but Mīrzā Bāqir refused to go, and for a period one thousand armed men are alleged to have kept watch nightly round his house. Eventually he was persuaded to go by the local headmen *(kadkhudās)* for fear the city should be accused of rebellion (1).

One of the most important factors contributing to the increased independence of the religious institution in the 19th century A. D. was the fact that the great Shī'ī centres of Najaf and Karbalā were situated outside the Persian empire, and it is noteworthy that in the second half of the century sections of the religious classes took a leading part in the movement for constitutional reform. This movement culminated in the royal proclamation of 5 August, 1906, setting up a National Consultative Assembly, an event which marks the beginning of a new period in the theory of government in Persia. In the new conception, as finally proclaimed in the Supplementary Fundamental Laws of 7 October, 1907 (2), the guidance of the Hidden Imam and the authority of the monarch were recognised, and to this extent the new theory carried on the traditions of Shī'ī Islam, but the situation was radically altered by two new factors : first, a government, to which certain powers were accorded and certain others denied, was set up ; and secondly the Persian people were recognised as constituting a source of power in addition to and separate from the ruler. Both were in theory made subject to the overriding authority of the *sharī'a*, as interpreted by the *'ulamā* and *mujtahids* through whom the guidance of the Hidden Imam was mediated to mankind.

(1) *Tārīkh va Jughrāfiyā-yi Dār us-Saltana-i Tabrīz*, pp. 118-119, 245-246. On the fall of Amīr Taqī Khān from the wazirate Mīrzā Bāqir returned to Tabrīz and regained his former position. After some years factional strife broke out between two groups of *'ulamā* ; three men were killed and Mīrzā Bāqir was again summoned to Tehrān. On the day he left Tabrīz the bazaars were closed and a great crowd saw him off. He was well received in Tehrān, where he died in A. H. 1285 (*ibid.*, p. 119).

(2) The English text of these is given in E. G. Browne, *A Brief Narrative of Recent Events in Persia* (London, 1909), pp. 87-101.

The contrast between the new theory and the medieval theory of government in Persia was striking. For the first time an attempt was made to achieve a balance between the various organs of government and a true separation between the political and religious institutions. The conception upon which the medieval theory had rested, because of the absence of a dualism between « church » and state and because of its assumption of perfection or perfectibility in the ruler, led inescapably to despotism. It had no answer to the problem of *quis custodiet custodes*. In theory the ruler was subject to the *sharī'a*, but in practice no means were contrived to enforce his subjection, and so it remained largely theoretical. The doctrine which was accepted was closely akin to Ceasaropapism (1). The ruler believed himself to be, and was regarded as, the Shadow of God upon earth, between whom and God there was no intermediary. This in effect meant that the state belonged to the latest despot who usurped it.

Ann K. S. LAMBTON
(London)

(1) Cf. Auguste Bailly who quotes a text from the *Patrologia Graeca* (ed. by Abbé Migne, and quoted by Diehl) according to which Justinian considered that the duty of the emperor was « to conserve intact the pure Christian faith and to defend the situation of the most holy catholic and apostolic church against all disorder. The clergy, since it loyally recognised what it owed to a sovereign who made the unity of the church into one of his fundamental principles of government, had no hesitation in proclaiming 'that the emperor is predestined in God's design to govern the world just as the eye is placed in the body to guide it, that the emperor has need of God alone, that between God and him there is no intermediary' » (*Byzance*, Paris, 1939, p. 97).

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 30 JANVIER 1957
SUR LES PRESSES DE A. BONTENPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 1786 — Éditeur : n° 169
Dépôt légal : 1er trimestre 1957